

مكتبة الملك فيصل للدراسات والبحوث
قسم التوثيق
الرقم العام ٤٦٣١١١
رقم التصنيف ٤٦٣

جذور علم الاستغراب ٨.٢٢

وقفة مع

الشيخ محمد الطهطاوي

لابن تيمية

والنور / محمد ساهي

دار الأحياء
للطباعة والنشر والتوزيع
إتباعاً لمتى . صمد بن دمسكينة

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٩٩٦ هـ - ١٤١٦ م

دار الدعوة - للطبع والنشر والتوزيع

١ شارع منشأ - محرم بك - الإسكندرية

تليفون : ٤٩٠١٩١٤

مقدمة:

لماذا تعد أبحاث وكتابات ابن تيمية حول الفيلسفة اليونانية عامة والمنطق

الارسطي خاصة، جلور او ارهاصات لعلم الاستغراب ؟^(١)

ابتداء اقرر ان قراءتي للكتاب "مقدمة في علم الاستغراب" للدكتور حسن

حنفي. منذ اربع سنوات، اوجت الى بفكرة اعداد دراسة خاصة عن : "الرد على

الناطقين" للامام ابن تيمية وربطه بعلم الاستغراب. فجلور هذا العلم ترجع - في

غرضه القديم - الى علاقة الحضارة الاسلامية بالحضارة اليونانية عندما كانت

الحضارة الاسلامية ذاتا دارساً، استطاعت ان تحول الحضارة اليونانية الى موضوع

دراسة. وتم ذلك على عدة مراحل منها:

١- لقد الواصل بيان تحليله وارتباطه ببيئته، اى رده الى حدوده الطبيعية، وبيان

تاريخيته وكيف انه حالة خاصة ليس لديه من العموم والشمول ما يمكن ان يصبح

وربما للحضارات البشرية جمعاء على عكس الحضارة الاسلامية وقدرتها على ذلك.

٢- رفض الواصل كلية على اساس عدم الاحتياج اليه والاكتفاء بنص الانبا، وهو

(١) كلمة الاستغراب مأخوذة من كلمة "غرب" و كلمة غرب تعني اصلاً مغرب الشمس ، و

على ذلك يكون الاستغراب هو علم الغرب ، والمستغرب هو الذي يجهر من اهل الشرق في

علوم او احد علوم الغرب (انظر : الدراسات الغربية الاسلامية في الجامعات

الاثنية ، ترجمة د. مصطفى ماهر ص ١٣ ، دار الكتاب العربي ، القاهرة)

فالذا كان الاستغراب هو دراسة الحضارة الاسلامية من باحثين ينتمون الى حضارة اخرى و لهم

بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التي ينتمونها ، فان الاستغراب هو العلم المقابل ، بل و

الضاد له (انظر : د. حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب ص ١٣ ، المدار الفنية بمصر

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م)

العدد: ١٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَأَمَّا هَا وَهَاهَا يَنْفُخُ
النَّاسُ فِيهِمْ كَيْفَ فِي الْأَرْضِ

١- رد العرب الى حدوده الطبيعية، وانهاء الغزو الثقافي، وارجاع الفلسفة الاوربية الى بيتها الخلية التي منها نشأت حتى تظهر خصومياتها التي امكن تجميعها من خلال الاستعمار واجهزة الاعلام في لحظة ضعف الانا وتقليده للآخر.

٢- الفساح اجمال للابداغ الذاتي للمثقف غير الاوربية وتخريبها من هذا النمطاء الذهني، وهذه البنية العقلية حتى تفكر الشعوب بعقليتها الخاصة ... فلا ابداغ ذاتي دون تحرر من هيمنة الآخر - لا ابداغ اصل دون العودة الى اللغات الخاصة بعد ان نقضى على اغترابها في الآخر^(١)

بمعنى اذا كانت مهمة علم الاستغراب المعاصر هي اعادة الشعور

الاسلامي - العربي الى وضعه الطبيعي والنماء على اغترابه، فيجب اعادة ربطه

بجلوره القديمة^(١)

والاعتماد في دفاعه عن افريه ضد التغريب على الموقف السلفي القديم عندما انعكف على

اللغات معاديا الاخر ايمان العدو ان اغترجي على الامة من الغرب

(الصليبيين) او الشرق (التتار و المغول) نقول ذلك لان الظروف متشابهة الان بين الغزو الاستعماري الحديث والغزو الاستعماري القديم، وفي كل مرة تشابه الاسباب العقل الابد من تشابه المسالك والظلول.

ولما كان ابن تيمية قد تعقب المنطقة في علمهم تعقبا يضيق ويتسع عنده حسب حاجة النقد فان بحثنا ميسر معه في المسائل الاصلية التي يقوم عليها علم المنطق بحيث ما لم تقتضت انهارت بسببها بقية المسائل ولو في اعتبار الناقد ومنهج.

(١) د. حسن حنفي : السابق ص ٥٩ ، ٥٢ ، ٣٩

موقف بعض الاصوليين .^(١)

فاذا اضفنا الى ذلك، الاهداف التي توخاها ابن تيمية، والتي يسعى اليها علم الاستغراب المعاصر -حدد بنائه واكتماله- نجد الاتفاق ان لم يكن المطابقة.

فاهداف علم الاستغراب، السيطرة على الرعي الاوربي، التقليل من ارهابه، وانه ليس بالرعي الذي لا يقهر.

اما ابن تيمية فانه تخرج من فجاج الفكر الاسلامي. الذي استطاع تخيل الحضارات السابقة دون ان يفقد هويته ثم قام بتقديمها^(٢)

وإذا كنا نعرف، انه طالما ان العرب قايع في قلوب الكثير منا، كمصدر

للمعرفة، وكأطار مرجعي يحال اليه كل شيء للفهم والتقييم، فسنقل قاصر بين،

وفي حاجة دوما الى اوصياء. (٢) نقول قبل ذلك ومعه ان ابن تيمية كان يهدف

الى اراحة الربة من الاخر وكشفه وتحجيمه، والتصدى لاي وصاية فكرية تصدر منه. لقد اراد ابن تيمية للانسان المسلم ان يفكر بعقله ولا يدع افلاطون او ارسطر او افلاطون يفكرون له.

لقد كشف ابن تيمية - كما كشف غيره من القدامى والمعاصرين - عن محلية المنطق الارسطي ، وانه كان في عصره تسبقا للعصر المنطقية على اساس اعتقادات معينة في حقيقة الوجود، اى انه وثق الصلة بالبيئة البيرونية لذلك فهدر تعبير عن معاني ثقافة هذه البيئة.

وما لا ريب فيه ان من اهم اهداف علم الاستغراب المعاصر:

(١) د. حسن حنفي : مقدمة في علم الاستغراب ص ٥٧ ، ٥٨

(٢) د. حسن حنفي : السابق ص ٢٨ ، ٢٤

اما الفصل الثالث بمبحثيه فقد تناول اشكالية القياس الارسطي بمقاميه السلسي والابجائي، فطرح بدوره عدة تساؤلات ثم اجاب عليها، نحو: هل حقا العلم اليقيني النظري لا تحصل الا بالبرهان؟ وهل لابد له من قضية كلية موجبة؟ ولر انتقضت فكرة الكلية الموجبة فهل يظل القياس الارسطي قائما؟ واذا اصر المنطقة على ضرورة الكلية الموجبة ومعلوم ان الكلي كل ذهني فكيف نتحقق من يقين وصدق هذا الكلي؟ هل سيعودون الى الواقع المشاهد؟ واذا حدث هذا فمعناه ان الوجود الحقيقي المتيقن من وجوده هو الجزئي المعين وليس الكلي الملهي.

الا يعني هذا ان معرفة الافراد اسهل من معرفة الانواع ومعرفة الانواع اسهل وايسر من معرفة الاجناس واذا كان الامر كذلك فلماذا اجهاد الملهي.

ومن ناحية اخرى هل لابد من التوسط في القياس المنطقي؟ هل لابد من اخطد الاوسط؟ اليس هناك من البداهيات -من التصديقات- ما يكفي تصور طريقه -الوسط والضمول- في حصول تصديقه ومن ثم فلا داعي للتوسط؟

وما معنى اشتراط المنطقة مقدمتين في القياس. الا بعد هذا تحكما، ومتاقضا مع تعريفهم للقياس؟ ما موقف ابن تيمية مما اثاره المنطقة حول القياس؟ وكيف يتركب القياس عنده اذا كان قد رفض ضرورة مقدمتين فضلا عن التوسط؟ ما علاقة نقد ابن تيمية لاشتراط المنطقة مقدمتين في القياس بما ذهب اليه فلاسفة محدثون ومعاصرون امثال "مل" و "ديوي" و "برا دلي"؟

واخيرا هل حقا يفيد القياس العلم بالتصديقات؟ وهل ما نعرفه به لا يمكننا معرفته بلونه؟

واذا كان القياس لا يفيد الا العلم بالكليات، فهل العلم بها يفيد العلم بشيء معين من الموجودات؟ وما معنى قول ابن تيمية: ان الحقيقة المعترية في كل

واذا كان الكتاب -كتاب الرد- قد عرض للكثير من الموضوعات -كما اشرنا- فاننا لن نقف الا عند نقده للمنطق، والموضوعات التي تخدم هذا الهدف، ثم نستخلص المشروع المعرفي البديل الذي يراه.

وخطا في تناول الكتاب يقوم على عرض افكار وآراء ابن تيمية، عرضا يرضعها ويبن مخبراتها مع التعقيب بما يوردها أو يهاضرها أو بما يتاسسها من الآراء المعاصرة. فضلا عن تركيزنا على الاسس الاستمرارية لهجة النقدي مطبقا على اخطد والقياس.

واقضي هذا التصور تقسيم بحثنا الى مدخل واربعة فصول.

اما الفصل الاول فعرض -باختصار- لمكانة المنطق في الية الاسلامية وكيف قام له مؤيدون ومعاصرون مع بيان ادلة كل فريق.

اما اشكالية اخطد المنطقي وموقف ابن تيمية منه فقد تناولته الفصل الثاني مستائلا: هل حقيقة لا يقال التصور الا باخطد؟ الا توجد تصورات يمكن التعرف عليها دون اللجوء الى اخطد المنطقي؟ وهل ينطبق هذا التحديد على البداهي من التصورات؟ واذا كان البداهي والفطري الخاص بالتصورات من الامور النسبية الاضافية فهل لابد من اخطد للمعرفة؟ وهل كان ابن تيمية مغاليا حين انكر دور اخطد المنطقي في تصور اخطد؟ وما معنى قوله: فائدة اخطد من جنس فائدة اخطد؟

عمى اخر: هل تقرير المنطقة حول اخطد بداهي لا يحتاج الى دليل؟ ما علاقة التصور التيمي للحد بتصور فلاسفة معاصرين كهيوم ومل وديوي وجوفتر وبرا دلي؟

اجاب هذا الفصل بمبحثيه -محملا ناقدا- على ما طرحنا من تساؤلات.

الفصل الأول

﴿فصل تهيدى﴾

مكانة المنطق في البيئة الإسلامية

دليل هي اللزوم؟ وما علاقة هذا بما قاله "جون استيرارت مل" في العصر الحديث؟

وإذا كان ابن تيمية في الفصلين السابقين هادماً لأسس المنطق ومقاصده، فإنه ظهر في الفصل الرابع منشأً بانياً، فمن خلال هذا الفصل يتضح منهجه الاستقرائي ومنهجه التجريبي على نحو سواء. وإذا كان أرسطر قد عرف الاستقراء وتناوله في أكثر من موضع في كتبه، فما هو مفهوم الاستقراء عند ابن تيمية؟ هل وافق أرسطر، أم أن له مفهومًا مختلفاً؟ وما علاقة هذا المفهوم بالمنهج العلمي؟ وما دور مبدأ الخلية في الاستقراء التيمي؟ وما المشكلات التي تواجه هذا المبدأ اليوم؟ كما يتضح موقفه من قياس الشمول، وقياس التمثيل ولماذا رفع من شأن الأخير. ثم تسألنا عن دور الحسيات والرجائيات الباطنة، والتجربات والتواترات في تحصيل المعرفة؟ وما مدى اليقين الذي تتمتع به هذه المصادر عند كل من المناطقة وابن تيمية؟

وما علاقة منهج ابن تيمية في الاستدلال بمنهج الاستدلال القرآني؟ وما مفهوم الميزان عنده وما علاقته بمفهوم الميزان عند الغزالي؟ وهل كان ابن تيمية معالياً في تقده لمفهوم الغزالي للميزان؟

ثم تأتي الحاجة لتشير إلى أهم النتائج والوصيات.

والله تعالى أسأله الرشيد والتوفيق.....

في هذا الفصل أود الإشارة إلى موقف بعض العلماء المسلمين الذين درسوا الفلسفة وتعقروا في المنطق حتى أدر كوا من هذه العلوم البراطن والظواهر، ومن خلال دراستهم هذه العلوم تكون لديهم فكر فلسفي صيق، إلا أنهم يختلفون في براصت دراستهم هذه العلوم وفي نتائج تلك الدراسات، ولست بصدد الموازنة بين هؤلاء الأعلام في حياتهم الفكرية ودراساتهم الفلسفية، وإنما أريد الإصاءة إلى بعض الجوانب في حياتهم العلمية مما له صلة بالمنطق وأدلته، وسيوضح لنا تراوح المواقف بين القبول والرفض، بين التحليل والتحريم.

وقيل أن نخوض في ذلك مع المؤيدين والمعارضين، نرى أن تقدم تعريف لعلم المنطق، وهل وافقوا أو سطر في تعريفه أو خالفوه.

المفهوم اللغوي والتسمية: ١- المنطق لغة:

نطق، ينطق، نطقاً ومنطقاً ونطقاً: تكلم بصوت وحروف تعرف بها المعاني. والناطق، الناطقة، الناطق، وينطقه ما ينطق به، وينطق مثقه تلبسها المرأة وتشد وسطها. والمُنطِق: البليغ. والمنطق - بمنزلة - أعراض ونواح من جبال بعضها فوق بعض. والمنطق العزيز ومنطق جبل اشم كمعظم، وماله ناطق ولاصامت أي حيران. (١) فقد رأينا أن جلد الكلمة يعني التكلم بصوت ذي حروف تحمل في طياتها المعاني، وانطلق من هذا الجذر عدة معاني ترتبط به. أهمها: أن هذا التكلم ليس درجة واحدة عند الناطقين وإنما هو درجات تتفاوت في قوتها فإذا ما وصلت إلى

(١) القاموس المحيط ١١٩٥ مؤسسة الرسالة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

وما يؤكد ما ذهبنا إليه، ما قاله الجرجاني "النطق يطلق على الظاهري وهو الكلام وعلى الباطني وهو ادراك المقولات، وهذا الفن (النطق) يقرى الأول ويسلك بالثاني مسلك السداد فهذا الفن يتقوى ويظهر كلاً معنى النطق للفنسان الإنسانية المسماة بالناطقة فانشق له اسم النطق" (١).

وبهذا صارت الكلمة تعقل في العربية على علم الفكر.

٢- التعريف الاصطلاحي:

بعد أن بان لنا من الناحية اللغوية وماتبعها من تسمية، أن النطق قد اقتص بالجانب الفكري، وما يتبعه من عمليات عقلية ومهيجية. فما هو التعريف الذي اشتهر به هذا العلم بين أربابه المشتغلين به؟

يعرفه أرسطر بأنه "آلة العلم وموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه أو صورة العلم" (٢).

أما العلم الثاني، فيقول: "قصاعة النطق تعطي بالجملة القرائين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يعايط فيه من المقولات، والقرائين التي تحفظه وتخرطه من الخطأ والزلل والعلل في المقولات والقرائين التي تتحج بها في المقولات مائس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط" (٣).

(١) الجرجاني: حاشية تحرير القواعد المنطقية ص ١٨، ط ٢، ١٣٢٧ هـ الباني الخطي بمصر.

(٢) د. النشار: مناهج ص ٤، ٥.

(٣) الفارابي: احصاء العلوم، تقديم وتحقيق د. عثمان أمين ص ٥٣، دار الفكر العربي.

درجة عالية كان المعبر بها منطقياً أي بليهاً وهو بوله البلاغة منطق ومعظم كالمصاحب.

وما يرتبط بوله المعاني أن الجبال التي تتفاوت قسمها ويقع بعضها فرق بعض تسمى النطق لأن كل قمة متجاورة تشد أزر أختها فشبعت بالنطق التي تشد بها الأوساط.

وإنما أخذت القطعة التي تشد بها المرأة وسطها منطقاً لأن الكلمة تشد أزر الرجل كلية وهذا النطاق يشد وسطها، والكلمة تقوى أزر الرجل وهي كذلك.

أصبح أن الكلمة أصلية في النطق بالخروف ذات الدلالات المعربة، وهي متفاوتة وتعمل عملها في القرفة، وأجل إليها بعض المعاني المرتبطة بها من الخمومات. واسم النطق كعلم أو آلة كما سيرد لم يؤخذ من جذر الكلمة للمعبر الذي هو التكلم بصوت وحروف كما هو واضح وإنما جاء "اشتقاقه من النطق الماخلي أي القرفة المعاقلة" (١) على حد ما ذهب إليه الاستاذ الدكتور النشار.

وإنما صح هذا الاشتقاق وارتبط بالمعنى اللغوي من جهة أن المعنى اللغوي لم يجمع بين التكلم بصوت وحرف وراءهما معنى، فليس النطق يخلو من المعاني، وإذا كان الصورت والخرف نتاج اللسان والجبال الصورية فإن المعاني وهي لب عملية النطق نتاج القرفة الفكرية، ولولا هذه المعاني ما تحرك اللسان ناطقاً، وما هو أساس النطق فهو أصل له في المعنى واللفظ، فيستحق تسميته به من باب أولى، ومن ثم فقد سعى الفلاسفة القرفة المعاقلة المنتجة للمعاني قرة ناطقة في مقابل الشهوانية والعاضية.

(١) د. النشار: مناهج البحث ... ص ٣٣

تكون صورية ذهنية مستمدة من مبركات حسية، وهذه المعاني مثل: معنى اللاتية، ومعنى الكثرة والعمر والخصم، والواجب والامكان، وغيرها^(١).

اتخذت العقليّة الإسلامية موقفين إزاء المنطق الأرسطي: الأول: وهم الذين قبلوا المنطق ورفضوا الكثير من عناصر الفلسفة اليونانية. والثاني: وهم الذين رفضوا المنطق وإحيات الفلسفة اليونانية.

أولاً: المؤيدون:

١- ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦هـ):

سبق ابن حزم الغزالي فناصر المنطق الأرسطي ودافع عنه، ولا حظ اختلاف الفهرم فيه، وأن قضاياه قد تعاض على كثير من العقلاء فلا ضرر أن تتراوح موقفيهم بين الرفض الكلّي، وسوء الفهم، والقبول، لذلك يقسمهم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: قوم زعموا أن كتب الأولين ومنها المنطق - مخربة على الكفر والاتحاد والزندقة. ويرى أن هؤلاء قوم قد حكموا دون معرفة. ولادليل فلا بد من إزالة هذا الباطل من نفوسهم بالتسلح بالمنطق ذاته، معتمداً في ذلك على آيات تدعو إلى الحاجة والنظر.

القسم الثاني: وقوم عاضهم المنطق بصفة أساسية فنظروا إليه على أنه هديان وهلر من القول لافائدة فيه ولا منفعة، وهؤلاء حكموا عليه جهلهم. ولا بد أيضاً من إزالة الجهل من نفوسهم.

(١) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤١٨، دار المعرفة الجامعية

أما ابن سينا فيرى أنه "المسألة النظرية التي نعرفها من أي الصور والمواد يكون الحد والقياس الصحيح الذي يسمى بـهاتنا"^(١).

ويعرف الغزالي في مقاصد الفلاسفة بأنه "القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدها فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً"^(٢).

أما صاحب البصائر النصيرية فيقرر أن المنطق "هو قانون صناعي عاضم للذهن عن الزلل يميز لصرايب الرأي عن الخطأ في العقائد بحيث توافق العقول السليمة على صحتها"^(٣).

ويلاحظ على معظم التعريفات السابقة أنها تصنف بالطلول وتحدث عن المنطق باعتبار آثاره وما يحدثه من ضبط للفكر من وجهة نظرهم، وليست مختصرة تعتمد على الجس والفصل الذي يقره هذا العلم نفسه، ولما نرى أن التعريف الأنسب ما جاء عند صاحب السلام وهو: آلة تعصم الذهن مراعاتها عن الخطأ في الذهن. وقد ورد نظمه في متن السلم المروث:

وبعد فالمنطق للجنسان نسبه كالنحو للجنسان
فيعصم الأفكار عن غي الخطأ وعن دقيق الفهم يكشف العطاء^(٤)

أما عن وظيفة المنطق فتصيح من خلال وصف ابن سينا له بأنه: علم لمعان هي بمثابة صور يصاغ فيها الفكر، فهذه المعاني إذن لا وجود لها خارج الذهن ولا يمكن أن

(١) ابن سينا: كتاب العجاة ص ٤، ط ٢، ١٣٥٧هـ

(٢) الغزالي: مقاصد... ص ٣٦، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بصر ١٩٦١م.

(٣) صر بن سهلان السأوى (القاضي السأوى): البصائر ص ٤، ط ١، بولاق. مصر.

(٤) د. علي محمد بن دخیل الله: الرجيز في شرح السلم المروث ص ٦٩، ١٤١٣هـ (بدون).

عليه وسلم عليها. وما تجزى عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام. وما يخرج عنها من المسميات وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك والألفاظ التي تختلف عبرتها وتتفق معانيها.

وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى، وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفنى بين إثني جهله بحدود الأحكام وبناء بعض على بعض، وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التي يقدم بها البرهان وتصدق مرة وتكذب مرة أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بها^(١).

من هنا اعتبر المطلق معينا على فهم النص الديني والاستبطاء منه، ومن جهله خفيت عليه الأحكام المستقاة من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، لذلك ذهب بعض المستشرقين (روبر برنشتاين) إلى أن ابن حزم من الفلاسفة الذين قالوا بإمكان تطبيق المنطق اليوناني جزئياً في الأحكام الشرعية^(٢).

ثم توجه ابن حزم بعد ذلك إلى أهل الاختصاص في الملل والنحل والعقائد فبين مدى نفع كتب المنطق لهم، قائلا: "وأما علم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات فلا غنى لصاحبه عن الرقرف على معاني هذه الكتب لما سنيته من أرباب إن شاء الله تعالى وجملة ذلك معرفة ما يقوم مما لا يقوم بنفسه، والحامل والخمول، ووجوه الحمل في الشغب والاتباع وغير ذلك^(٣)".

يدور أن موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي جاء رد فعل لموقف

(١) ابن حزم: المصدر السابق ص ١٠٠٩.

(٢) د. سالم ياقوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ص ٢٠٦ الدار البيضاء

١٩٨٦م.

(٣) ابن حزم: المصدر السابق ص ١٠.

القسم الثالث: وهم في نظره قوم قرأوا كتب أرسطره يقول مدخوله، فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها وأنهم عن درايها.

يقول ابن حزم: "فلما نظرنا في ذلك، وجدنا بعض الافات الداعية إلى البلايا.... ومنها تعقيد الترجمة وإيرادها بالفاظ غير عامية... فخرنا إلى الله عز وجل بأن نرده معاني هذه بالفاظ سهلة بسيطة يستوى في فهمها العامي والخاص"^(١). ولتقريب المنطق إلى الأصناف الثلاثة - الذي ذكر - من الناس أقدم على تقريب المنطق إليهم قربة لله عز وجل، فوضع كتابه "التقريب".

القسم الرابع: وهو لاء نظروا إلى المنطق بأذهان صافية وأفكار نقية. وعقول سليمة فوجدوه كالفريق الصالح والخبير الناصح والصديق المخلص الذي لا يسلمك عند ضده، فوجدوها - كتب المنطق - تفتح كل مستعمل وتوضح كل خامض في جميع العلوم.

وقد أدى الموقف الخرمي من المنطق إلى تنبه بالكلية هذا العلم فهدر ينظر إليه بر صفة أداة نافعة للملزم الطبيعية والافيات فحسب وإفا للعقائد والشرايع أيضاً.

يقول ابن حزم: "وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط، بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم، وفي الفيا وفي اخلال والخرام، والراجب والباح من أعظم منفعة. وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله صلى الله

(١) ابن حزم: التقريب ضد المنطق والمدخل اليه بالفاظ العامية و الامثلة الفقهية ص ٨.

تحقيق د. احسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت.

فازر مهم تارة مذهب المعتزلة، وطوراً مذهب الكرامية، ولا انتهض ذاتاً ضد مذهب مختصر من - بل أجمل جميع الفرق إلناً واحداً عليهم، فإن مسائر الفرق ربما خالفنا في التفصيل، وهو لا - الفلاسفة - يعرضون لأصول الدين، فليستأمر عليهم، فعند السائد تذهب الأحقاد^(١).

كانت الفلسفة في عصر الغزالي تشمل شعباً عدة. بعضها خرج اليوم من نطاق الفلسفة إلى نطاق العلم، مثل: الرياضيات والطبيعة، كما كان المطلق جزءاً منها وكان من خطر الفلسفة - في رأى الغزالي - يتجلى في الفلسفة الإلهية أو الميتافيزيقا، فهي التي تضاد الدين وتنازعه نزاعاً مباشراً. ومن ثم كان محجور الغزالي ممبياً عليها، وقد بين ذلك في "تهافت" و "المقصد"، وحلر من الخطط بين شعب الفلسفة المختلفة، وإنكار مالا يجوز إنكاره منها.

بنى الغزالي أحد دعائم الفلسفة ونعى به المطلق ودافع عنه، واضفى عليه من ثقافته الإسلامية، وكتب فيه عدة كتب، مثل: "معيار العلم" و "تحك النظر" و "النسطاس المستقيم".

وأعلن أن تعلمه فرض كفاية كما جعله مقياساً لصحة العلوم كلها، وذهب إلى أن من فقد هذا المعيار لاقته بعلومه، حتى جلب على نفسه سخط كثير من علماء المسلمين، من ابن الصلاح إلى ابن تيمية - موضوع هذا البحث - الناقد المنهجى الموضوعى للمنطق الارسطى على ما سترضحه بعد.

يقول الغزالي في صدر كتابه المستصفى: "نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول والتحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي، وشرط البرهان الحقيقي واقسامهما على منهاج أوجز ما ذكرناه في كتاب "تحك النظر" وكتاب

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٦٨، المقدمة الثالثة تحقيق د. سليمان مينا ١٩٥٥م.

الأصوليين وطرق إستدلأهم والتي لم ترق له، حتى عددها "دعوى بلا برهان" (١). كان هذا رأى ابن حزم في المنطق، وفي الآخرين تجاه المنطق، وفي حاجة علوم الشرائع والأديان إليه ولكنها لاحظ بعد ذلك أنه خرج عليه في بعض المراضح، كما أنه لم ينظر إليه - حسب رأى الأستاذ الدكتور النشار - كما نظر المشاعون المسلميون على أنه قانون معصوم من الخطأ (٢). ولكننا لا نوافق ابن حزم على أن طرق إستدلال الأصوليين دعوى بلا برهان، فاننا نرى مع غيرنا أن علم الأصول هو علم المنطق الإسلامى السابق على المنطق اليونانى والذى استفاد به مؤخرًا.

٢ - الغزالي: (٥٠٥هـ):

الذى يتبين للدارس الغزالي، ودارس عصره أنه أدى مهمة متميزة في تاريخ الفكر الإسلامى، فإن الأئمة الإسلامية كانت مصابة بما يشبه الفرية العقلية والنفسية أمام النحل المنشقة، والفرق الفطامة، والفلسفات الرافدة ولم يكن ذلك لقوة هذه الأفكار والفلسفات، بل لضعف أسلحة المناقشين عن العقيدة الإسلامية.

أقدم الغزالي على دراسة الفلسفة دراسة واعية ومستوعبة ثم قام بتقديمها وإظهار تهافت الفلاسفة. يقول موضوعاً خرضه:

"ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن مسألكهم نقية عن التساقض، بيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل عليهم إلا دخول مطالب منكراً لمدح مثبت، فأزكده عليهم ما إعتقدوه، مقطوعاً بالبرامات مختلفة.

(١) ابن حزم: ملخص ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتقليد ص ٥ تحقيق سعيد الألفاني. دمشق ١٩٦٠م.

(٢) د. النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٧٧.

تورث اليقين لا محالة. لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية، ما أمكنهم الرفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر في المطلق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً. فيظن أن ما ينقل عنهم من الكبريات مؤيدة بحمل تلك البراهين، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى المعلم الإيفية. فهذه الآفة متعلقة إليه^(١).

وبفهم أيضاً من كلام الغزالي في كفيه أنه لا يعمل بأدلة القرآن غيرها. بل يرى أن أدلة القرآن أنفع وأمثل. وذلك لأنها لا تساق للخاصة فقط. وإنما تساق أيضاً للناس كافة تخاطب فطرتهم وجداناً وعقلاً. أما أدلة المطلق فهي جافة لا تخاطب الرجال.

ففي^٢ أجام الغوام عن علم الكلام "وازن الغزالي بين أدلة القرآن وأدلة المتكلمين، فقال: "أدلة القرآن مثل العلماء يتفجع به كل إنسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء يتفجع به آحاد الناس ويستعثر به الأكثرون. بل أدلة القرآن كالماء الذي يتفجع به الصبي الرضيع والرجل القوي وسائر الأدلة كالأطعمة التي يتفجع بها الأقوياء مرة ويحزضون بها أخرى. ولا يتفجع بها الصبيان أصلاً"^(٣).

وهكذا ينتهي الغزالي بخلاف ما بدأ، حيث يقرر أن المطلقيات لا يتعلق شيء منها بالدين. فالمنطق "هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان. وكيفية تركيبتها وشروط الحد الصحيح وكيفية تركيبه. وأن المعلم إما تصوير - وسيل معرفته الحد - وإما تصديق. وسيل معرفته البرهان، وليس في هذا

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ١٠٢-١٠٣ دار النور للطباعة. القاهرة.

(٢) الغزالي: أجام الغوام عن علم الكلام ص ٢٨ مصر ١٩٣٢م.

"مقياس العلم" وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة المعلم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلمه"^(١).

وهذا القول من الغزالي فيه نظر، ولعله يقصد من تلك المقدمة المنطقية طرق الاستدلال الواضحة والبراهين العقلية الصحيحة على وجه المعموم دون تخصيص هذا بمنطق أرسطر.

غير أن كلاماً للغزالي في "فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" لا يساعد على هذا الفهم، إذ يقول مؤكداً على يقينية المنطق: "وليكن البرهان بينهم - الأصرونيين - قانون متفق عليه، يعرف به كلهم، فإنهم إذا لم يتفقوا في البرزائية لم يحكمهم رفع الخلاف بالوزن، وقد ذكرنا ذلك الموازن الخمسة في كتاب القسطاس المستقيم، وهي التي لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً، بل يعرف كل من فهمها بأنها مبادئ اليقين قطعاً، واخصلن لما يسهل عليهم عقد الانصاف والانصاف وكشف الغطاء ورفع الاختلاف. ولكن لا يستحيل فهم الاختلاف أيضاً، إما لقصور بعضهم عن إدراك قيام شروطه، وإما في رجوعهم في النظر إلى التريخ والطبع دون الوزن بالبرهان، كالذي يرجع بعد تمام تعلم العروض في الشمر إلى النورق لاستقلاله عرض كل شمر على العروض فلا يبعد أن يعطى"^(٢).

هذا رأي الغزالي في المنطق، ومع هذا فإنا نراه يوجه نقداً إلى المناطقة، فلا يفهمهم من الظلم في بعض القضايا. يقول الغزالي:

"نعم لها نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها

(١) الغزالي: المستصفى ج ١ ص ١٠٠ المطبعة الأميرية - القاهرة ١٣٢٢هـ.

(٢) الغزالي: فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ٨٩ القاهرة ١٣٥٣هـ.

كما رد عليه في "الفتاوى" في قوله: إن تعلم المنطق فرض كفاية، واعتبر هذا غلطاً عظيماً عقلاً وشرعاً، وذكر أن بعض المنطق حق، وبعضه باطل، وأن أكثر ما فيه من حق لا يحتاج إليه، والقدر الذي يحتاج إليه منه تستقل به الفطر السليمة، وفصل ذلك في رده على المطلقين كما سوف نعرض له بعد.

يقول ابن تيمية معقياً على المقدمة المنطقية للمستغنى - والتي أشرنا إليها من قبل -: "والقصور هنا أن كب أبي حامد وإن كان فيها كثير من كلامهم الباطل إما بهارتهم أو بهارة أخرى فهو في آخر أمره بالغ في ذمهم وبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقه

هو كماله". انظر نيز س كرم في كتابه "العرب وتحديات التكتولوجيا" سلسلة عالم المعرفة: إلى أن الغزالي يتحمل نتيجة تخلف الأمة وسقوطها حضارتها، وذلك لأنه هدم الفلسفة ولم تقم لها قائمة. كما يشاع غير أن المقالة غير صحيحة. بشهادة "دي بوز" يقول: "كثيراً ما يقال: إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق ولم تقم لها بعده قائمة. ولكن هذا زعم خاطيء، لا يدل على علم بالتاريخ، ولا فهم لخطائق الأمور، فقد بلغ عدد أساتذة الفلسفة وطلابها بعد الغزالي مئات بل آلاف" (انظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الحادي أبو ريده ص ٣٥٧. دار النهضة العربية. بيروت. الطبعة الخامسة). لم تنجح حملة الغزالي على الفلاسفة من ظهور فلاسفة كبار من أمثال ابن باجة وابن طفيل، ومشارح أرسطر الأكبر ابن رشد، وقد اعتبر الدكتور ابراهيم بيومي مدكور الغزالي أكبر حافز لابن رشد: إنتاجاً ورداً وشرحاً. ومقاله كنهه لأحمد طمناً في الغزالي بقدر ما هي طمن في الفكر الفلسفي كله، فبناء عملاق يستطيع إنسان واحد مهما أوتي من مقدرة عقلية فذة أن يسهله ويأتي عليه من القواعد له فكر متوافقت حتى لا يستحق أن يسمى فلسفة. (انظر: في الفلسفة الإسلامية. د. مدكور ص. ٢٠١ مصر ١٩٦٨).

ما ينبغي أن يتكرر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة" (١) يريد أن يقول: لما كان المنطق لا يعمل بالدين فلا ينبغي إنكاره.

ويتخلص أن وجهة نظر المريدن تقوم على أنه محل بعض المعالين ويرضح كثيراً من الغوامض، ليس في علم واحد بل في علوم كثيرة، وأنه أداة نافعة للمعلم الطبيعية والإفوية سواء ما اتصل منها بالمقائد أو الشرائع، كما أنه مفيد حتى في فهم النص الديني ذاته، وإذا صح أن البعض لم يستسهل فليس لعدم فائدته وإثما لاستغلاله على العوام، فلهذا الفوائد وغيرها في نظر المريدن رأى الغزالي أن تعلمه فرض كفاية.

وإذا سرنا مع استاذنا المذكور النشار في القول بأن مفكرى الاسلام مثل الكندي والغزالي وابن سينا قد قبلوا العلم الأرسطي بكل ما فيه، وأن هذا القول استلزامهم بالتالي أن يقللوا منطق أرسطر باعتباره يقدم على هذا العلم ويخدمه (٢) . فحين من جانبنا لانعجب من مسلك الفلاسفة هؤلاء. ولكن الذي نعجب له هو لما قبل بعض علماء المسلمين مثل ابن حزم وهو ظاهري يتسك بالانصرص كما هي، والغزالي وقد كب تهاقت الفلاسفة ورجع إلى مذهب أهل السنة. نقول: لئسا قبل أمثال هؤلاء علم المنطق بينما رفضوا العلم الأرسطي لاسيما الجانب الميتافيزيقي فيه، ولما استلوا منه هذا الفروع بينما رفضوا الأصل بفروعه الأخرى؟

تعقيب (٣) ابن تيمية الغزالي في رسالته "السبعينية"

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٧٦. ط. دمشق ١٣٥٢ هـ.

(٢) د. النشار: مناهج ص ٢٩-٣٠.

(٣) وفي ايانا هذه يعترض الغزالي حملة شديدة من النقد غير الموضوعي، فزعم البعض أنه كلما ذكر تأخر الشرق ذكر الغزالي وكلما ذكر تقدم الغرب ذكر ابن رشد. فذهب الاستاذ

الجهلدين والسلف الصالحين... أما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المكرات المستبعدة والرافعات المستحذرة وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله افتقار إلى المنطق أصلاً^(١).

ثم يقول: "ولقد قتت الشريعة وعلوها، وخاض في بحر الحقائق والمناقش علمائوها حيث لامنطق ولا فلسفة ولا فلاسفة"^(٢).

٢- ابن القيم: (٦٩١-٧٥١هـ)

تأثر ابن القيم بأستاذه ابن تيمية في نقد المنطق ويرى ابن القيم أن المنطق "زده كثير من متكلمي الاسلام. كابي سعيد السيرافي، وكالقاضي ابي بكر ابن الطيب والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه، وابي المعالي وابي القاسم الانصاري، وخلق لا يحصون كثرة"^(٣) ويرى أن آخر من تجرد للرد عليهم شيخه ابن تيمية.

ويتضح موقف ابن القيم من المنطق من خلال ما نظم من شعر يقول فيه:

واعجبنا لمنطق اليرزبان كم فيه من افك ومن بهتان
ومفسد لفطرة الانسان مخبط لجديد الازدهان
مضطرب الاصول والياني على شفا هار بناه الياني
بدا لعين الظميء الخمدان فامه بالظنن والحسيان
يرجو شفاء غلة الظمآن فلم يجد سوى الحرمان
فعاد بالخطيئة والخسيران يفرح من نادى حيران
قد ضاع منه العمر في الاماني وعانين الخفة في الميزان^(٤)

(١) ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٤، ٣٥.

(٢) ابن القيم: مفتاح دار السعادة ص ٢٠٠، دار نجد بالرياض ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

(٣) ابن القيم: المصدر السابق.

المكلمين ومات وهو مشغل بالخبارى ومسلم^(١).

ثانياً: المعارضون:

لا يعني قول فريق من المسلمين المنطق الأرسطي أن المسلمين قبلوه، بل العكس هو الصحيح، فقد تصدى فريق كبير من المسلمين للمنطق وتقدمه نقداً شديداً وهاجموه أشد الهجوم. تراوحت المواقف - كما قلنا - بين القبول والرفض، بين التحليل والتحريم، ومن أبرز علماء هذا الفريق: ابن الصلاح^(٢) وابن تيمية وابن القيم وابن الرزير اليميني الصنعاني والسيوطي.

١- ابن الصلاح:

بلغت المعارضة مداها وستهاها، سواء على الفلسفة أو على المنطق على لسان ابن الصلاح. فقد اتفق بعد أن وجهت إليه هذه الأسئلة:

"هل المنطق جملة وتفصيلاً مما أباح الشرع تعلمه وتعليمه، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ذكروا ذلك وابعروا الاشتغال به، أو سوغوا الاشتغال به أم لا؟ وهل يجوز أن تستعمل في إثبات الأحكام الشرعية اصطلاحات المنطقية أم لا؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك في إثباتها أم لا؟"^(٣)

قال: "وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعليمه من إباحة الشارع، ولا إستهائه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة

(١) ابن تيمية: الرد على المتكلمين ص ١٩٨. والسيوطي: صون المنطق والكلام عن في المنطق

والكلام ص ٢٨٧.

(٢) هو ابن عمرو وعنه عبد الرحمن تقي الدين الشنوزري المعروف بابن الصلاح (٥٧٧-٦٤٣هـ).

(٣) ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٤، ٣٥.

دون المسائل التي هي فضيلة لا يقتصر معرفة الخطأ بل وفهمه اليها فلا يعطى القول...^(١)

ولن نقف طويلا عند ابن القيم، فهو صورة إلى حد ما تقليدية، متأثر باستاذة ابن تيمية في منهجه النقدي، فلقد جرى ابن القيم مجرى استاذة في عدائه للفلسفة ولكلها كانا فيما يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق "تمن اتصال بها -أي الفلسفة- وأما يعلمها فيما الما به من مختلف العلوم، واسلوبهما في النقد والجدل عفيف، غير ان نفحات النظر العميق والاطلاع الواسع تخفف من لدغ

اسلوبهما"^(٢)

٣- ابن الوزير المصنعاني:

بقي ان نشير الى ناظر اخر من نظار المسلمين من حيث انه استجاب للمؤثر ومن ثم اتخذ الموقف، هو الوزير الصنعاني -يقول في كتابه "ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان": ان الغرض منه هو بيان ما اشتمل عليه كتاب الله من الدلائل المفية في الاعتقاد عن الاشتغال بكتب الاوائل^(٣) ومعنى هذا ان اسلوب المسلمين -الذي يقوم على الكتاب- ارجح من اسلوب اهل اليونان^(٤) فهنا اسلوب الانبياء والاولياء والائمة والسلف في النظر^(٥) اما لماذا هذه الرفقة الصلبة امام الفكر اليوناني الوافد، فلا نه "نبخ في هذا

الرومان من عادي علوم القرآن وفارق فريق الفرقان و صنف في التحليل من

(١) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ص ٢٠١

(٢) مصطفى عبد الرزاق: تفهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٨٩ القاهرة ١٩٩٥ م

(٣) الصنعاني: ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان ص ٩٧، ٨٥٠

المنطق في رأى ابن القيم افك وبهتان، مفسد للعقل والفطرة وانه لا يتفح عند الحاجة فانه اسم بلا معنى، وانه "ما دخل على علم الا افسده وغير اوضاعه وشوش قواعده" وان من اسباب تسليط الاعداء على الامة الإسلامية "اشتغالهم بالفلسفة المنطق وعلوم اهل الاتحاد"^(١)

ثم اتجه الى بيان خطأ من زعم ان تعلم المنطق فرض كفاية، فقال: "واما فرض الكفاية فلا اعلم فيه ضابطا صحيحا، فان كان احد يدخل في ذلك ما يقفه فرضا، فليدخل بعض الناس في ذلك علم الطب وعلم الحساب وعلم الهندسة والمساحة، وبعضهم يزيد على ذلك علم اصول الصناعة... وبعضهم يزيد على ذلك علم المنطق وربما جعله فرض عين وبناء على عدم صحة ايمان المقلد وكل هذا هوس وخبط، فلا فرض الا ما فرضه الله ورسوله، فيا سبحان الله هل فرض الله على كل مسلم ان يكون طيبا حجاجا حاسبا مهندساً؟"^(٢)

ومن الناس من يقول "تعلم اصول الفقه فرض كفاية لانه العلم الذي يعرف به الدليل ومرتبته وكيفية الاستدلال" ويرى ابن القيم ان هذه الاقوال وان كانت اقرب الى الصواب من القول الاول "فليس وجوبها عاما على كل احد ولا في كل وقت، وانما يجب وجوب الرسائل في بعض الازمان وعلى بعض الاشخاص بخلاف النروض الذي يعصم وجوبه

كل احد وهو علم الايمان وشرايع الاسلام، فهنا هو الواجب، واما ما عداه فان توقفت معرفته عليه فهو باب ما لا يتم الواجب الا به، ويكون الواجب منه القدر الموصول اليه

(١) ابن القيم: اعانة اللهيان ج ٢ ص ٢٦٩ تحقيق حامد القلي دار المعرفة بيروت

(٢) ابن القيم : مفتاح دار السعادة ص ٢٠١

وأما أهل المنطق فإنهم يقولون: إن المسألة الكلية^(١) إنما تنقضي بحجية جزئية. وهو أن يقال بل إباحه فلان الصحيح أو الناهي أو اجتهد فيحصل بذلك نقض كلام ابن الصلاح. ولا سبيل إلى وجود ذلك على أحد من المذكورين... وأما الدفع بالصبر وهو أن يقال: ما هو صحيح، أو من أين له ذلك فما هو طريقة أحد، ولا متشرع ولا متفلسف^(٢)

ثم يقول: "وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة إمامهم وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معتبر لهم وخراطرهم عرضوه على الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقا فما قبلوه... وإن وجدوه مخالفا فما تركوا ما وقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة"^(٣)

٥- ابن تيمية:

جاءت فلسفة ابن تيمية حلقة من حلقات تفكير المسلمين عامة، ونقد المنطق خاصة، لذلك لنا معه وقتين:

الأولى تتناول -في عجالة- الجوانب العامة من فكره.

والثانية مع الرد على المنطقيين، ونقد المنطق وتوضيح من خلال الفصول الأربعة فلما البحث.

(١) وشكل القياس هكذا: لم يبح المنطق أحد من الصحابة ك من

بل إباحه فلان

أذن المنطق مباح

(٢) السيوطي: صور المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٣، ١١٦ تحقيق د. علي سامي النشار دار الكتب العلمية. بيروت

الاعتماد على ما فيه من التباين في معرفة الديان وأصول قراصد الاديان. وحث على الرجوع في ذلك إلى معرفة قوانين المتابعة والبرهان، منتقضا لمن اكتفى بما في معجزة التبريل من البرهان^(١)

٤- السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ):

وضع السيوطي كتابا عبرانه ناطق بحرقه من المنطق الارسطي والعهاد:

"صور المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام"، وقد حشد في هذا الكتاب كما هائلا من اقوال العلماء في تحريم المنطق والكلام. ثم يذكر محاولة بينه وبين بعض من افني عصره في المنطق حول

فتوى ابن الصلاح في تحريم المنطق، وفيها نلاحظ استخدام السيوطي لنفس الاساليب المنطقية.

يقول السيوطي: "ولقد اجتمع بي بعض من قطع عصره في المنطق فرأى قول ابن الصلاح في فتاويه: (وليس الاشتغال بتعلمه وتعليمه مما إباحه الشرع ولا استباحة أحد من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين والسلف الصالحين)، فقال: هذه شهادة على نفى فلا تقبل.

فقلت: يا سبحان الله لا طريق أهل الشرع سلككم ولا طريق أهل المنطق اعتمدتم. أما أهل الشرع فيقولون: إن النفي إذا كان من أهل الاستقراء النعام فإنه يقلل ويعتمد، وقد جرى على ذلك أهل الحديث وأهل الفقه وأهل التوراة، لغة ونحواً وتصريفاً، وأهل البلاغة معاني وبياناً وبديهاً....

(١) ابن القيم: مفتاح دار السعادة ص ٢٠١

استئناف النظر في جوانب من جوانب الفكر التيمي، لنكتشف أو لا عن خطأ أصحاب هذه المعتقدات حين نظرنا إلى ابن تيمية بعين قاصرة لا بعين باحثة باصرة. نستأنف النظر إلى إشكالية تفرع حورها الخطاب التيمي في دراسته ونقدمه تلك هي: الفلسفة اليرثانية عامة والمنطق الأرسطي خاصة، لأن فهم هذه الإشكالية وإبراز المفاهيم التي تستند إليها تؤدي بنا إلى فهم فكر ابن تيمية وأسس النظرية المفردية.

مقصدنا إذن التعرف على المذهب التيمي تجاه منطق أرسطر، وإبرازه لا بطريق الرصف بل باتباع منهج التحليل المصروف في الاستمولرجي، والتقدي، وفي ذات الوقت نتعرف على نظريته في المنطق.

ونحن نعرف أن لابن تيمية نظرة نافذة، وهي وجهة منهجية تشمل في أنه تنطن إلى مافي النقل والرجعة عن اليونان - وغيرهم من عدم ثقة إذ أن الرجعة في نظره كانت الطامة الكبرى لأن البرامكة كانوا يبرجة الكتب الطبيعية والطبية من كان يهردياً أو نصرانياً أو ملحداً، فمخرج مترجم من الطب بمقائد معارضة للشريعة ليعتبرهم القاري أن هذه الأهم المفصلة التي ترجمت عنها هذه الكتب كانت تعتقد هذه العقائد. وتتمذهب بهذه المذهب، ففتوا الناس في دينهم، وفشت الرندقة، وتكنت البدع.

غير أننا نرى أن الذي تعمق - أكثر في ذلك النقد وأبان عن الإنحلال في كتب كثير في عهد الرجعة وأظهر عدم الثقة في المترجمين، هو القاضي عبد الجبار المعزلي (٤١٥ هـ - ١٠٢٤ م) الذي بين كيف كانت تتحل الكتب بعد تأليفها إلى من مضى من الفلاسفة والمفكرين لتنتشر وتلاخ. كما أن كتب الأوانل منقولة في عهد الإسلام، وإثنا نقلها الأحاد من أصداء الإسلام، ومن أشد الناس حرصاً على تكذيب النبي، وتشكيك أهل الإسلام وأصناف إلى ذلك أن ذلك الواحد الذي

أما عن الرقعة الأولى فنقول:

حظيت سلفية ابن تيمية (١) وفكره باهتمام الكثير من الدارسين والباحثين، وهو شيء لا يثير أي استعراب فابن تيمية بالنسبة للجميع هو ذلك المفكر المروعي الذي مثل فكره ميادين عديدة، من فقه وكلام وفلسفة ومنطق وتفسير وأخلاق وتاريخ أديان، هو ذلك العالم الناقذ الذي عرف منهجه النقدي - اللاذع - بسمة خاصة.

والفكرة الشائعة عن المنهج السلفي عامة وابن تيمية خاصة أنه يتمسك بالذلاله الخطرية للنص ويتثبت بها كما قد يجعله ملهبا يرفض الاستدلال وجميع ضروب القياس.

كما ساد الاعتقاد بأن ابن تيمية ردة ونكوص إلى النص وعودة إلى الجمود والتقليد، وأصحاب هذا الاعتقاد يرون أن الاعتماد على الآخر وحده والتمسك بالذلاله الخطرية للألفاظ يتعمشان رفض كل عمل للعقل، وتدخل للفكر، فالالتزام بالنص قرآن وسنة من شأنه - فيما يرون - أن يطرد كل نشاط فكري أو عقلي ويجعل من الفكر مجرد فاعلية تنصب على النص، كما يوزن عليه أن لا إمكانية لمناهج أخرى عقلية أو تحريرية.

ونحن من خلال هذه الجولة عبر كتابه "الرد على المتطيقين" نرمي إلى

(١) هو الإمام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية الخراساني، ثم الدمشقي الخطيب. ولد ابن تيمية في الماشق في شهر ربيع الأول عام ٦٢٩ هـ وكانت وفاته في سنة ٧٢٨ هـ في سجن قلعة دمشق (انظر: ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة ج ١ ص ١٤٤ طبعة الهند).

نقل وترجم يقال فيه: من أين لنا أنه عالم باللغتين، المنقول منها والمنقول إليها حتى نقل بنقله؟

قال القاضي عبد الجبار "وهو كما قال أبو عثمان، فإن هذه الكتب التي وضعت في الإسلام ونسب بعضها إلى الروم، وبعضها إلى اليربانية وبعضها إلى الفيلق وبعضها إلى الفرس، فأنما وضعها الواحد بعد الواحد، وزعم أنه وجدته لأهل تلك اللغة وزعم أنه عالم بتلك اللغة فقلده، فظهر أمر لا يقع به علم، وليس معنا أكثر من دعوى هذا الواضع، فمقدار ما يكتبه ويترجمه ويلقيه إلى الوراقين، فيدور في أيدي الناس فيقول: من لأعلم له، ولإعادة له بمجالسة المترلة ومن أخذ عنهم، ومن لا سبل له إلى طرق أهل العلم: هذا من كتب الأوائل، فاعرف هذا، فإنه باب كبير وكل أحد في أمس الحاجة إليه، فإن الجهل وترك التأمل غالب على الناس وأعداء الإسلام كبير، وهم يبنونهم، يكيدونهم بأنواع الكيد من حيث لا يشعرون^(١)

لقد تنبه إلى خطر هذا النهج - بكاء - وفطن إلى الصراع الفكري العنيف الذي يربض بالإسلام، ويضع أصحابه مؤلفات يسيرونها إلى اليونان وغيرهم من الأمم المعروفة بالحكمة، ليسهل أخذها واعتقاد ما فيها، وذكر أمثلة كثيرة تشير إلى التريف في الكتب، فقال: "فمن ذلك خطب ورسائل وحكم وضعت في أيام بني العباس ونسبت إلى أمم المعجم، لا سبل إلى العلم بما ادعى^(٢)

(١) القاضي عبد الجبار المنقول: تجتبت دلائل النبوة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان ج ١ ص ٦٩-٧١، بيروت ١٩٦٦ م.

(٢) في الأصل: ادعوا

واضعوها من أنهم وجدوها للأوائل^(١) ثم قال "وهذه سبيل الكتب المنسوبة إلى اليربانية كالفلاطون وأرسطاطالس وغيرهم فانها نقلت في الإسلام ونقلوها ومدرسوها إنما هم الواحد بعد الواحد الذي لا يعلم بأخبار جماعتهم شيء، وهم مع هذا أعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأشد الناس حرصاً على التشكيك في الإسلام وصده أهله عنه وهم يتسترون بالنصرانية والنصارى لا يرضونهم، وشهادون عليهم بالإلحاد، وتعطيل الشرائع، والطعن في البربرية، وفي جميع النبرات، كقسطا بن لوقا^(٢)... وغيره وكان يرحس القس^(٣) مدرس إقليدس والنجسطي وغيره، ويقول: قد حلف الذين نقلوا كتب هؤلاء كثيراً من ضلالهم، وفاحش غلطهم عصية لهم وإبقاء عليهم، وأعاروهم وأعطوهم، ما ليس لهم من معاني الإسلاميين وبياناتهم، والعدو إذا كان متديناً لم يؤمن حقيقه، فكيف بمن لا يعتقد معاداً ولا يرجو حساباً ولا يخاف عقاباً^(٤)

ومن المعاصرين المستشرق "دي بر" الذي تنبه إلى الخطأ والدرس في كتب المنطق والعلوم الطبيعية، قال عن النقلة: لقد حلفوا "كثيراً من غرامض هذين العلمين أو

(١) القاضي عبد الجبار: السابق ص ٧١

(٢) هو نصراني سروري من أصل يوناني عاش في القرن الثالث للهجرة. وقد ذكر "ماكس ماير هوف" أن قسطين لوقا ترجم كتباً فلسفية صحيحة وأخرى متحولة خاصة كتب فلوطرخس (أنظر: فقال: انتقال التراث من الأسكندرية إلى بغداد. ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. للدكتور عبدالرحمن بدوي ص ٥٩).

(٣) هو يوحنا بن مسارويه، معاصر للمأمون والموكل من بعده، وكان رئيساً لبيت الحكمة (أنظر د. بدوي: السابق)

(٤) القاضي عبد الجبار: السابق ص ٧٥، ٧٦، ١٩٢، ١٩٣

والكائنات التي لا يمكن التوصل إلى حقيقتها، لأن العلم بها توقيفى لا توفيقى^(١) وبعد ابن تيمية حلقة من حلقات هذا النقد. فما تخصيصه مؤلف ضخيم باسم^(٢) الرد على المنطقيين^(٣) سوى محاولة لتأكيد قصور المنطق - كما سرف نرى - وأنه ليس بالأداة المناسبة للتفكير كما ذهب أربابه. والكتاب قبل كل شيء ليس شرحاً للمنطق الأرسطى بلترم العرض فقط وإنما هو قراءة لأرسطر حاولت رفع إشهامات وإنباسات النص الأرسطى اعتماداً على مبادئ تفكر بنسبية المعاني المنطقية فضلاً عن إرباطها باللغة المنكر بها.

فضلاً عن أن الكتاب يرد على الفلاسفة وعلى ملأهمهم فى العقل والنفس والأفلاك والنجوم، وفكرتهم عن واجب الوجود، وما إلى ذلك من المسائل الفلسفية الميتافيزيقية والطبيعية والمعرفية. ولاخراة فى ذلك، فإن أرسطر نفسه نقد الفلسفة السابقة وبين خطاها، فلماذا لا يكون مجاه به هو أيضاً يعطى على أخطاءه؟

يقول ابن تيمية: "إن هلا ليس بحجة، فإن الفلسفة التي كانت قبل أرسطر وتلقاها من قبله بالقبر، طعن أرسطر فى كثير منها وبين خطاها"^(٤) فإذا كان اخطا فى الفلسفة - وهي فكر بشرى - جائز. فلماذا لا يجوز أيضاً فى المنطق؟ وإذا كان السابقون على أرسطر أخطاوا واستدرك عليهم المعلم الأول فلماذا لا يجوز عليه اخطاوا والاستدراك عليه، والقاسم المشترك بين الجميع واحد.

وإبن تيمية لم يرفض المنطق مجرد أن أصبح أسسه وقواعده أرسطى، كما

(١) د. الشار: المنطق الصورى ص ٣٩

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٩٦.

لهموره على غير وجهه وأحلقوا عناصر تفسيرانية محل كثير مما هو وتنى. فطرس وبرلس ويرحاً تظهر أحيانا بدل سقراط وأفلاطون وأرسطر، وحل الإله الواحد محل القدر والآله المتعددة. ثم ترى

أفكاراً كمنكرة الحياة الدنيا والخلود والخطية تطبع بالصيغة النصيرية^(١) فكانوا يحملون من الأصل التي بين أيديهم ماكان مخالفا للنصيرية^(٢).

وهكذا كشف القاضي عبد الجار ومن بعده ابن تيمية وضيقهم من علماء المسلمين مستخدمين المنهج التاريخى النقدي: أن حال النقطة كجهرلة، إن لم تكن عديدة الثقة، متلبسة بالإلحاد، وبأغراض أخرى سياسية وخرافية، كالذين يتسرعون بالنصيرية ويدسون، والنصيرية منهم براء، وماهم فى الحقيقة إلا أهل العنصر الذين تسربوا إلى الباطنية أو الإجماعية ولبسوا لباس الإسلام، وتغنموا بقناعة كاختران الصفا وغيرهم من الرنادقة، ومبتدعة التفلسف المزيف الذى يخفى وراءه أغراضاً سياسية ... فضلاً عن الأغراض الشعرية الخاقدة ونزعاتها اللطيفة التي لم يعمن الإسلام فى قلوب أصحابها.

أما المنطق الأرسطى فقد تعرض لنقد شديد منذ أرسطر حتى اليوم، فقد عارضه الرواقيون^(٣) وهاجمه الأصوليون الإسلاميون لاستناد إيجائنه على أبحاث ميتافيزيقية، ورفضوا أن تكون غايته التوصل إلى الماهية الكاملة، إذ أن معنى هلا البحث المنطقى يعسل إلى محاولة تحديد الملمات الألفية وغيرها من المرجحيات

(١) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٦، ترجمة د. محمد عبد الحادى، ط ٢، ١٩٤٨م.

(٢) د. صر فروح: العرب و الفلسفة اليونانية ص ١٤

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٦ القاهرة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣م

تسمية من المنطق والجدل وشبهه بمرقف الإمام الغزالي. ولكنه يرى أن المنطق مسابقة في العقل الانساني، يستغني عنه الدكي ولا يتفجع به البليد إذا جاء على غير مسابقة واستعداد، ومن كان هذا رأيه في المنطق فمحال أن يقال أنه يخرمه لأنه لا يبغي الفطرة ولا يخرم تركيها أو دعه الله فخر من خلقه.

ومن نظر في كتب ابن تيمية التي ناقض بها أدياء المنطق وضاق الجدل على أنه كان يصدد إنشاء منطق صحيح، وهداية إلى تطبيق أصول المنطق القويم، ولم يكن متصدياً لقدم المنطق من أساسه على جميع وجوهه وفي جميع تطبيقاته.

ثم يقول العقاد: "... وقد سلك ابن تيمية هذا المسلك في مواضع كثيرة من رسائله وكتبه التي أدارها على مناقضة الجدلبيين والمنطقة بالمطلحات والتعريفات المنطقية، فلا يسح مصفاً أن يظن به أنه يخرم الحججة والبرهان، وهذه حججه وبراهينه تعتمد على الدليل والقرينة والاستقراء والمشاهدة وكل ما تنبئ به قضايا المنطق ودعاواه. وغاية ما يقر له النصف: إن التحريم عنده مقصود به اللغو والجلد والولوج بالسفسطة على غير جدوى".

وما كان ابن تيمية بالذي يظن به أنه يعادي المنطق لأنه يجهله، ويستخف به مداراة عنه، فإن معرفته به ظاهرة في معارض قوله كانه من زمرة المتخصصين، والتفرغين لدراسته وحلق أساليبه، ومثل هذا لا يصمدى للمنطق، إلا أن يكون فيه ما يخشى ضرره على الناس ولا سيما المشتغلين به من غير أهله^(١)

ثم إن المنطق الذي هو بمعنى "الحجج والبراهين العقلية" غير مختص باليونان، بل هو قدر مشترك بين جميع أمم الأرض منها من سبق اليونان أو من أتى بعدهم لأن الله تعالى أنزل كنهه وأنزل معها الميراث باطن: "لقد أرسلنا رسلاً بالبينات

(١) العقاد: التفكير فريضة إسلامية ص ٣٩، ٤٢ ط دار الهلال بالقاهرة.

أنه لم يرفض كل المنطق كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين الذين قرأوا في ابن تيمية ما يبدون قراءته إن شعورياً، وإن لاشعورياً، فيردون قوله: "المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الدكي ولا يتفجع به الهوى" ولم أكملوا العبارة لظهور المنهج النقدي القويم لدى ابن تيمية، والعمارة بتسامها تقول: "المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الدكي ولا يتفجع به الهوى، ولكن كنت أحسب أن قضاياها صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياها"^(١)

مرقف ابن تيمية إذن ليس الرفض المطلق، وإنما هو يركز على ضرورة التفريق بين متوقف معرفة الحق عليه ويحتاج إليه، وبين ما يعرف الحق بدوره، ولكن قد يرال به بعض الأمراض ويقطع به المعاندين^(٢) كما أنه يفيد في إزالة السفسطة، كما قد تسعمل القدمات الخفية في المناظرة "ومع هذا فلما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسبية، فقد يتفجع بالدليل الخفي والحد الخفي بعض الناس، وكثير من الناس إذا ذكر له الواضح لم يعا به، وقد لا يسلمه حتى يذكر له دليل مستلزم ثبوته، فإنه يسلمه، وكذلك إذا ذكر له حد يميزه وهذا في الغالب يكون من معاند... كما أن الطرق الطويلة والقدمات الخفية التي يذكرها كثير من المنظر تنفع لئلا من تعود البحث والنظر، وتنفج في المناظر لقطع المعاند وتبكيست الجاحد، فإن السفسطة أمر يعرض لكثير من النفوس وهي حجد الحق^(٣).

يقول الأستاذ العقاد في كتابه "التفكير فريضة إسلامية": "وموقف امام ابن

(١) ابن تيمية: الرد على المتطيقين ص ٣ بيروت بدون تاريخ.

(٢) ابن تيمية: السابق ص ٣٣٩.

(٣) ابن تيمية: السابق ص ٣٢٨، ٣٢٩.

وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية، فليست العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر^(١) هذا الموقف التيسري - وكما سيتضح معنا - من المنطق الأرسطي هو نفسه الموقف الذي تبناه فلاسفة غربيون محدثون ومعاصرون، على النحر السلي ستر صبحه، فعملاً يقول "جون ديوي" مستأنلاً عن "كفاية المنطق التقليدي ليكرن أداة للبحث فيما هو قائم بين أيدينا من مشكلات اللورق الفطري، ومشكلات العلم معاً"^(٢) فضلاً عن الإشكال العام أمام الصورية المنطقية بمعناها الدقيق، والذي يبلغ غاية حرجه "في مسألة العلاقة بين المنطق من ناحية والنهج العلمي من ناحية أخرى"^(٣).

وأذا كان الفارابي رأى في المنطق الأرسطي علماً عاماً يصلح لجميع الأمم في كل زمان وكل مكان إذ يقول وهو يصدد الصلة بين المنطق والنحر: "وهو يشارك المنطق بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الأنفاظ. ويقارقه في أن علم النحر إنما يعطي قوانين تخص أنفاظ أمة ما، وعلم المنطق يعطي قوانين مشتركة تعم أنفاظ الأمم كلها"^(٤).

فإن ابن تيمية قد رأى في المنطق علماً بينياً، محلياً، يرتبط بزمان معين و زمان معين، ومن ثم لا يصلح لغير المكان والزمان اللذين نشأ فيهما. يقول إذا كان

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٨٢.

(٢) جون ديوي: المنطق، نظرية البحث. ترجمة د. زكي نجيب محمود ص ١٦٩، ٥٨٨، دار المعارف بمصر ١٩٦٠.

(٣) الفارابي: إحصاء العلوم. تقديم وتحقيق د. عصمان أمين ص ٥٣ دار الفكر العربي.

وأرسلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط"^(١) ورسالات السماء موازين عادلة امتدت عبر تاريخ البشر لم تقيد يوماً بحلق أرسطر. يقول ابن تيمية: "ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه:

أحدهما: أن الله أنزل الموازين مع كنهه قبل أن يخلق البرنان من عهد نوح، وأبراهيم، وموسى وغيرهم، وهذا المنطق وضعه أرسطر قبل المسيح بأكثر من ثلاثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة ترون بهلماً؟

الثاني: أن المسلمين ما زالوا يرون بالموازين العقلية ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عريت الكتب الرومية في عهد المأمون أو قريباً منها.

الثالث: أنه ما زال نظار المسلمين بعد أن غرب وعرفوه يعتبرونه ويزمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية^(٢).

إذا كان ابن تيمية يتقدم منطق أرسطر لما يرى فيه من بعض انتقاضات، فإنه لا يقدر منطق العقل الانساني من حيث هو منطق سليم يتفق مع الفطر السليمة والتعاليم السماوية وإلا كان في عمله هذا متناقضاً فإنه يتقضى بالمنطق بالتفق ويستخدم حجج العقل في إبطال حجج العقل. وعلى ذلك يمكننا أن نقول - وكما سيتضح معنا - إنه يريد من دراسته للمنطق الأرسطي وتلقده تصحيح المنطق ليتفق مع البداة العقلية التي لا تخالف التعاليم السماوية التي جاءت بها الرسل، فالرسل "ضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، ودلت الناس

(١) الحديد: (٣٥).

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٨٢.

المنطق الأرسطي على حاله؟

ثم يجيب قاتلاً: "يحدث ما حدث بالفعل، وهو أن يصبح المنطق الأرسطي طرفاً مثيراً، مقطوع الصلة بالضمون العلمي، ويستحق أن يوصف بأنه صوري بالمعنى الذى تكون به هذه الصورية دالة على إنقطاع الرشيجة التى تربطه بمادة المعرفة" (١)

هذا ويعد "بيتر دى لارمى" (١٥١٥-١٥٧٢م)، "من أوائل الذين حملوا على منطق أرسطو، وقالوا: بالاكفاء بالمنطق الفطرى... وقد حصل على درجة الماجستير فى القرن برسالة لائبية عبرناها (فى أن كل ما قاله أرسطو فهو وهم) ثم تابع ذلك نشر كتابا باللاجينية (فى الأخطاء الأرسطوطالية) (٢) وهو نقد مفصل للمنطق القديم.

أما بالنسبة للمنهج فيمكننا القول: أن أصول المنهج الذى نجدها لدى ابن تيمية - وغيره من علماء المسلمين - ترجع فى أساسها إلى القرآن نفسه، فالقرآن الكريم وجه نقداً إلى مختلف التيارات العقائدية المعروفة حين نزوله... ونهج فى نقده نهجاً عقلياً، لذلك اتسمت أبحاث المسلمين فى كتبهم المختلفة فى العقائد بهذه التسمية القديمة.

ولقد تصدى السلف لعقائد دخلت المجتمع الإسلامى ورأوا أنها تتناقض وعقائدهم، فنقدوها وقاوموها مقاومة شديدة وأتى المعترلة وكانت بهم صولات فى مناقلة المانوية وغيرها من التيارات المذهبية والفلسفية.

(١) المصدر السابق ص ٢٤.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٦، ط ٢، دار المعارف بمصر.

هنا كذلك، فإن الدكتور زكى نجيب محمود رأى ذات الرؤية، حيث يقول:

"اختلف أساس العلم فى العصر الحديث عنه فى عصر اليونان، فوجب أن يختلف منطق العلم اليوم عن المنطق الأرسطي الذى كان صورة أمانة لعلم عصره. وأوضح جوانب الاختلاف، هو إختلاف المعبرين فى تصور العلاقة بين الكيف والكم، فقد كان العلم القديم قائماً على اساس الصفات الكيفية لا على اساس القسائير الكمية" (١). ويستشهد بقول "جوزف" فى كتابه "مدخل إلى المنطق" (ص ٣٨٧-٣٨٨) "يجاول العلم اليوم أن يتصرف بأكثر جهده إلى خفاهة ما يسمى بـ (قوانين الطبيعة)، وهذه القوانين هى - بصفة عامة - إجابات عن السؤال القائل: (فى أى الظروف يحدث التغير الفلانى؟) أو (ما هو أهم المبادئ المتضمنة فى التغير الفلانى؟) أكثر مما هى إجابات عن السؤال القائل (متعرف الموضع الفلانى؟) أو (ما هى صفاته الجوهرية؟). فإذا كانت آراء أرسطو قد عفى عليها الزمان، فذلك فى الاسئلة المطروحة ابتداء الإجابة عنها أكثر منه فى المنطق الذى يجاول به أن يبرهن على صحة تلك الإجابة" (٢).

ثم يعقب الدكتور زكى قاتلاً: وهما وصف موجز دقيق للفرق بين العصرين القديم والحديث... لأنه لا أنوع هناك ثابتة يجيء تعريفها من العقل النظرى، وإذن يتغير الوضع بالنسبة للمنطق تغيراً جوهرياً (٣).

وفى موضع آخر يتساءل: "كانت الصلة وثيقة بين المنطق الأرسطي وبين مذهب اليونان فى حقيقة الكون، فمادام يحدث لو تغير الأساس الكونى وبقي

(١) د. زكى نجيب محمود: مقدمة المنطق لبيوى ص ١٧.

(٢) مقدمة المصدر السابق ص ٢٦، ٢٧.

النص القرآني - كما قلنا - ليس خيراً فقط، وإنما القرآن مليء بالدلة والخبرج العقلية. وسيتجلى ذلك في جزء ابن تيمية إلى أوائل العقل لاثبات قضايا دينية كبرى كوجود الله بادلة عقلية بسيطة من كدًا بذلك صدق النص وصدق النبوة.

كما أن نقد ابن تيمية للمنطق والفلاسفة ورفضه العنيف لإشكالياتهم لا يعني مجرد نقد لنهج معين، بل يعني أولاً: رفض المشروع الفلسفي التوفيقي، وتقرير الدعاة النهجية المعتمدة له ألا وهي القياس الأوسط. وبعني ثانياً: اقتراح بديل أستمر لرجي كليل بأن يرد الاعتراض للنقل مع الاحتفاظ بكتابة العقل، وذلك من خلال الدفاع عن الطابع الخاص للمعتقد الدينية وضرورة قراءتها بلغتها ومضامينها الدقيقة البرلة دوفاعتماد لأساليب أخرى كأساليب الفلاسفة والمناطق.

وتجاء قول الممارضين: أن جمهور العلماء على نقد المنطق الأوسط ورفضه، يقول ابن خلدون: "أن المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة للاستنباط للمعلوم الفلسفية الميانية للمعتقد" (١). والنظر في كتب الباقلائي (٤٠٣هـ) وإمام الحرمين (٤٨٧هـ) وكثير من المعتزلة يجد مصداق ذلك.

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣٦.

ولكن الذي نقد الفلاسفة نقداً منهجياً متكاملاً إنما هو الفيزيائي (٥٠٥هـ/١١١٦م) الذي نقل إلى آرائهم، قبل أن يقدمها ثم توجه إليها بالرد وبيان تهاافتها.

وأبرع من نقد المنطق - في عصره - إنما هو ابن تيمية في كتابه "الرد على المنطقين" (١) وفي كتاب آخر هو "نقض المنطق البرناني"، فضلاً عما هو مشهور في كتيبه الأخرى مثل: "بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول" ورسائله في "القياس".

والواقع أن ابن تيمية لم يقتصر في كتيبه هذه على نقد النهج البرناني، بل أنه نقد فيها وبصورة واضحة المتأثير بقا البرنانية، ونظر ياتهم في المعرفة.

ورأى ابن تيمية من قسام منهجه في التصدي للفكر الوافد - أن يعرف مصطلحات البرناني - وغيرهم - ومناحي الفكر الذي تبرا عليه فلسفتهم، فرأى أن يخاطب أهل الاصطلاح باصطلاحهم، فدرس الفلسفة وعرفها، حتى صار أعلم بها كواحد من أهلها، ودرس المنطق البرناني ليعين ما فيه من جهد لا طائل تحته ولا ينبي عليه عمل.

وستصبح لنا أن ابن تيمية لم يرفض الاحتكام إلى العقل - فليس رفض المنطق الأوسط رفضاً للعقل فليس الأول هو الثاني - ولا إلى أوائله، ذلك أن

(١) ذكر السيوطي أن هذا الكتاب معناه ابن تيمية باسم "نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق البرناني" وقد خصمه السيوطي تحت عنوان "جهد التريخية في تجريد النصيحة" وقد نشره الدكتور علي سامي النشار مع كتاب السيوطي: "صور المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام". (أنظر: صور المنطق ص ٢).

الفصل الثاني

إشكالية الحلد

- قهيد.

- المبحث الأول: نقد قورلم:

"التصور لا ينال إلا بالحلد."

- المبحث الثاني: نقد قورلم:

"الحلد يفيد العلم بالتصورات."

تقديم:

الترمت قراءة ابن تيمية للمنطق الأرسطي، ما عبر عنه بقوله: "أنهم بنوا المنطق على الكلام في أحد ونوعه والقياس البرهاني ونوعه. قالوا: لأن العلم إما تصور وإما تصديق... فالطريق الذي يقال به التصور هو أحد، والطريق الذي يقال به التصديق هو القياس".

فتقول: الكلام في أربع مقامات، مقامين سالبين، ومقامين موجبين:

فالأولان في قرفم:

- ١- (إن التصور المطلوب لا يقال إلا بأحد).
- ٢- (إن التصديق المطلوب لا يقال إلا بالقياس).

والآخران في:

- ١- (أن أحد يفيد العلم بالتصورات).
- ٢- (أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات) (١).

ومعنى هذا أن المقامين السالبين يقرمان على نفي الطرق التي يسلكها غير المناطقة وصولاً إلى التصور والتصديق.

والمقامان المرحبان يجمعان الطرق الموصلة إلى التصور والتصديق في طريق المناطقة.

وستقوم بعرض تركيبي للفلسفة ابن تيمية حول المنطق ولكن قبل أن نذهب إلى التفصيل، نود أن نبه إلى أننا لن نتبع عرض ابن تيمية لموضوعات المنطق كما جاءت في كتاب "الرّد". وإذا سأتناول نقد إشكالية أحد بمقاميّه: السالب والموجب في الفصل الثاني - الذي بين أيدينا - أما نقد إشكالية القياس بمقاميّه السالب

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ٧-٤.

. وهو في نظر المنطقة: قول دال على ماهية الشيء (١) بواسطة التصور على الصفات الدائية له حسبما ذكر أرسطر، أى هر علم بلبورات الأشياء.

وإذا كان كذلك فظهر التعريف بأحد الحقيقي، وينى على الجنس والفصل، وقد يكون التعريف بالرسم، أو يعين علاقة لفظية بين المحدود والحد، وبناء على ذلك فالتعريف إما بأحد والماهية، أو بالرسم أو باللفظ، وقد يسمى الحد كذلك بالقول الشارح. وقد عبر الأوائل عنه بأنه: "قول وجيز دال على طبيعته المرصوح غير له من غيره" (٢).

والمنطقة لم يقفوا في ذكر الحد عند تعريفه وبيان كونه موصلاً إلى التصور، بل تناولوا كثيراً من المسائل ذات الصلة بالتعريف أو المحدود، ومنها مباحث الألفاظ، ودلائها على المعنى وكونها مطابقة إن دل اللفظ على المعنى المرصوح له اللفظ، أو لزومية إن دل على معنى خارج عنه لازم له إلى غير ذلك (٣).

وكذلك درسوا اللفظ من حيث العموم والخصوص، والأفراد والتركيب، وتناولوا الجنس والفصل والخاصة والعرض العام ثم المقولات.

وكل هذه المباحث تدور حول قضيتين أساسيتين هما: أن التعريف هو المرسل إلى التصور. والتصور لا يرد إلى العقل إلا بأحد أو التعريف. وكما رأينا فقد إصطبحت دراسات المسلمين بالجانب اللغوي. فما هذا التصور المستفاد من المحدود أو التعريفات؟

(١) الزرائي: معيار العلم ص ٢٤٤. قدم له وعلق عليه د. علي أبو ملحم وأنظر أيضاً: الملجم الفلسفي ص ٢٩. مجمع اللغة العربية ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

(٢) ابن حزم: التريب لحد المطلق ص ١٨ تحقيق د. احسان عباس دار العبادة بيروت.

(٣) د. علي بن دخيل الله: الترجيز في شرح السلم البروتق في علم المنطق ص ٨٥ ١٤١٣ هـ.

والمرحب فيصار له الفصل الثالث. ثم يأتي الفصل الرابع لطل المر في المقترح من قبل ابن تيمية. وسبباً عرضنا بتعريف التصور والتصديق ومفهوميهما بين المنطقة وابن تيمية. وسوف نرجز القول في المعاني التي تتوارها مباحث الفصل الثاني والثالث من وجهة نظر المنطقة أولاً، ثم نسلك مع ابن تيمية في مقدمه، وأخيراً نلزم هذا الانحياز حتى لا نأخذ في النقد دون معرفة مالمى العرف الآخر - المنطقة - ولو على وجه الإجمال.

ولابد ذى بدء نذكر أن المنطقة رتبوا علمهم على أن التعريف يوصل إلى التصور، والتصور هو الوحدة الفكرية الأولى للعقل، ويتال بأحد أو التعريف، كما أن التصديق هو أهم مباحث المنطق، وتوصل إلى التصديق من خلال القياس، وبهذا يمكننا أن نرتب العلم على هذا النحو: التعريف أو الحد ينتج التصور، ثم القياس وهو الباب إلى التصديق.

عجالة عن الحد والتصور:

يقوم هذا البحث الذي تحت أيدينا من تلك الدراسة على وجهة نظر ابن تيمية في الحد والتصور ونقد آراء المنطقة في ترتيب الثاني على الأول، ولما كان كذلك لزم أن نمر سريعاً على تلك الآراء قبل أن نستمع إلى ابن تيمية نقاداً لها. فما هو الحد؟ وما هو التصور؟ وما علاقتهما؟ وما المسائل التي أدخلها المنطقة في إطار كل منهما؟

أما الحد فمن معانيه اللغوية: الخارج بين شيتين، والحد من كل شيء طرفة الرقيق الحاد، أو منتهاه. ويقال وضع حداً للأمر أنهاء، وحد الرجل بأمره ونفاده (١)

(١) الملجم الأوسط ص ١٦٠. مجمع اللغة العربية (ابراهيم مصطفى وآخرون) دار الدعوة ١٩٩٠ م.

الحد وظيفته بين ابن تيمية والمتكلمين:

ما يقال عن ابن تيمية يقال عن جمهور المتكلمين الذين ناقشوا مثل هذه الموضوعات، فذهبوا إلى أن الحدود إنما تفيد "التمييز بين الحدود و"غيره" فلا يبرز أن يذكر في الحد ما يهم الحدود و"غيره"، سواء تبنى جنساً أو عرضاً عاماً. ويرافقهم ابن تيمية على أن حد الشيء وحقيقته خاصته التي تميزه. أما أن تكون وظيفة الحد الوصول إلى الماهية كما ذهب أهل النطق، فلا يسلم به - كما سيتضح بعد - مستشهداً برأى إمام الحرمين. الذي قال: القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين "التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بين وبين غيره" (١) وذكر أيضاً أن الحد قول الحد النبيء عن الصفة التي تشترك فيها آحاد الحدود أي أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلى صفة دون قول القائل.

ويرى الجويني أن "الاطراد والانعكاس من شرائط الحد" والمقصود هو تحقق الحدود مع الحد، طرذاً. وانتهائه مع انتهاء الحد عكساً. ويرافق ابن تيمية على هذا كله ولكنه يركد - هنا - على الصلة بين معرفة الحدود والعلم موضوع البحث، فالأول متوقف على الثاني.

يريد أن تيمية أن يقول: لكل علم حدوده الخاصة به فلا ينبغي الخلط والتداخل بين حدود علم ما وآخر، وحتى لا يحدث هذا يرى أن معرفة الحدود الشرعية من الدين، قد تكون فرض عين وقد تكون فرض كفاية، ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود. يقول تعالى: "الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله" (٢). والذي أنزله على رسوله فيه ما يكون

(١) ابن تيمية: الرد ص ٩٦.

(٢) التوبة: (٩٧).

المنطقة وضعا، وهم معترفون بأن الواضح لها أرسطر (١). ومع أن الأوضح الجندة كوضع أسماء الاعلام ليست باطلّة، ولا تخالف عقلاً ولا جرداً إلا أن وضعهم للحدود وضعا مجرداً يجعل المنطق في نظر ابن تيمية لا يصلح أن يكون ميزاناً للعلم أو الحقائق أو يعصم اللّاهن عن الخطأ كما هو رأي الغزالي لأن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضح والاصطلاحات كالمرقة بصفات الأشياء وحقائقها.

ويسوق ابن تيمية أمثلة على ماذهب إليه: نحر علمنا بأن الشيء حي أو عالم أو قادر... ليس من الصناعات الرضعية بل هو من الأمور الحقيقية الفطرية التي فطر الله تعالى عباده عليها (٢).

يريد ابن تيمية أن يقول إن صناعة الحد صناعة وضعية، لا تتوقف معرفة الأشياء عليها وإنما باستطاعة الإنسان أن يعرف حقيقة الأشياء بدونها، وفطرنا قدرة على ذلك دون الرجوع إلى الحدود المرصوة من قبل المنطقة.

لا يريد أن نستوغل فسوف يتضح مفهوم الحد عند ابن تيمية من خلال تحليله ونقده لمفهوم الحد ووظيفته عند المنطقة.

(١) السابق ص ٢٧.

(٢) الرد ص ٢٦.

الاسم غريباً بالنسبة إلى المستمع كلفظ "صيرى" و"قسورة" و"عصمى" وأما أن ذلك وقد يكون مشهوراً، لكن لا يعلم حده، بل يعلم معناه على سبيل الاجمال، كاسم الصلاة، والركاة والصيام وال الحج. ولا يعلم مسماها على سبيل التحديد.

اجامع المانع إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم (١).

يعود ابن تيمية إلى ربط الحدود باللغة، فيرى أن "الحدود للأنواع بالصفات، كحدود للأحياء بالجهات... وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة. وبالرؤية أخرى، وحقيقة الحد في المرشحين بيان مسمى الاسم فقط، وتيز الحدود عن غيره، لا تصوير الحدود، وإذا كان قاعدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته. وهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حده باللغة، ومنه ما يعرف حده بالشرع، ومنه ما يعرف حده بالمعرف (٢).

وبناء على هذا يكون من فوائد الحد ووظيفته تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبيين مراد المتكلم، وأيضاً تصوير - تبيين - مسميات الأسماء بالدرجة، تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى وإن عرف اسمه فيشار له إلى المسمى بحسب الامكان، إما إلى عينه، وإما إلى نظيره، وهذا يقال: الحد تارة يكون للإسم وتارة يكون للمسمى (٣).

الحد أمر صناعي:

أما عن صناعة الحدود، فيرى أنها صناعة وضعية اصطلاحية، وضعها

(١) ابن تيمية: الرد ص ٥٠.

(٢) الرد ص ٤٠.

أو التسلسل في الاسباب. وهما مجتمعان عقلاً. وإن كان عرفه بغير حد بطل قورهم بأن التصورات غير البديهية لاتزال إلا بالحد (١).

ولكن قد يقال: بل عرفه بالحد الذي إنعقد في نفسه كما عرف التصديق بالبرهان الذي انعقد في نفسه قبل أن يتكلم به. قيل: البرهان مبان للنتيجة فإن المعلم بالقدمين ليس هو غير العلم بالنتيجة، وأما الحد المعقد في النفس فهو نفس المعلم بالحدود، وهو المطلوب، فأتين الحد المفيد للمعلم بالحدود؟

وقد اثار "مل" بعد ابن تيمية إلى وظيفة الحد ولا نجد خلافاً يذكر بينهما. فـ "مل" يرى أن: الحد معلنة دلالة للنسب: لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشيء الحدود كما يقول المنطق القديم، فكل "ما يوجد من حق في القول بأن الإنسان لا يتصور بدون النطق، هو أنه لم يكن له النطق لما اعتبر إنساناً، فلا استحالة في التصور ولا في الشيء وإنما تنشأ من اصطلاح اللفظة" (٢)

الثالث: يرى ابن تيمية أن الحدود ليست ضرورية لتعبير مفردات المعلم، فجميع "الأسم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحققون ما يعانونه من العلم والأعمال من غير تكلم بحد مطبق. ولا نجد أحداً من أئمة المعلم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمة الفقه، ولا النحر، ولا الطب، ولا الحساب ولا أهل الصناعات، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم استغناء التصور عن هذه الحدود" (٣).

وليس غريباً أن "جون استيرارت مل" يوافق ابن تيمية في الاستغناء عن

(١) ابن تيمية الرد على المنطقيين.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٤٦.

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٨.

نقد المقام السلبى في الحدود والتصورات

يسلك ابن تيمية في نقده هذا المقام منهجاً يعطب عليه جانب التسلسل المنطقي، فيحشد لذلك أحد عشر وجهاً من الأدلة:

الأول: هذا المقام غير بديهي، ومادام كذلك فلا بد من إقامة الدليل على صدقه. يقول ابن تيمية: "وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم" (١) ثم يعرض لقول المنطقة "إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد" (٢) وهذه قضية سلبية وليست بديهية، ثم يتساءل: من أين فهم ذلك الحكم؟ ومادليلهم؟ إن المنطقة لم يقدموا دليلاً على القضية فتقرهم طرح لفكرة أساسية بلا سند ولا علم مبنى على دليل. وإذا كان هذا قولاً بلا علم كان في أول ما أسره، القول بلا علم. فكيف يكون القول بلا علم أساساً لبران العلم؟

ينتهى ابن تيمية - في هذا الموضع - إلى أن القضية "إذا لم تكن بديهية فلا بد لها من دليل" (١) والقضية السالبة أخرج إلى الاستدلال بصورة أشد من غيرها، والمقام الذى معنا قضية سلبية. فيطبق عليها من أنها "قول بلا علم" وما كان كذلك لا يصلح أن يكون أساساً لعلم أو ميزاناً له.

الثاني: وفيه يثبت ابن تيمية أن الحد لا يمكن أن يكون هو القول الدال على ماهيته، كما أنه - أى الحد - لا يمكن أن يكون هو القول الدال على ماهية الحدود وحقيقته.

فمثلاً عن أن تعريف الحدود يجد آخر يستلزم التسلسل ويان ذلك: علما

كان الحد قول الحد، فالحد إما أن يكون عرف الحدود بحد، وإما أن يكون عرفه بغير حد فان كان الأول فالكلام في الحد الثانى مثله في الأول وهو مستلزم للدور

(١) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص ٧.

ما يكون عما يقوله أرسطر من أن في طبيعة الفكر ما يهيئه إلى أن النسيء الفلاني هو إما كذا أو ليس كذا... مستحيل علينا - مثلاً - أن نقول عن الماء وهو في طريقه إلى التجمد، وعن الثلج وهو في طريقه إلى اللوبان: إن الماء إما أن يكون صلباً أو غير صلب^(١).

وذهب الدكتور إلى أن الأخذ بهذا أدى إلى أضرار في مجال الأخلاق والسياسة، فيقول: "ولست نسرق القبول إذا نحن زعمنا أن الأخذ بعيداً الثالث المرفوع بمعناه الأرسطي، هو الذي أدى بالإنسان في مجال الأخلاق والسياسة بصفة خاصة، إلى التعصب وضيق النظر وخطأ الحكم، إذ كثيراً ما يقول الإنسان إن الفعل الفلاني إما فضيلة أو ليس فضيلة، كأننا الأمر دال بذاته على مثل هذا التقسيم"^(٢) ولكن مع تسليمنا بأن المنطق لا يكون وحده طريقاً للانتاج الفكري، في سلامة الفطرة، واستقامة الفعل قد تغني عنه في التأليف بين المسائل والتوفيق بين متناقضها، ومع هذا نرى أن كلام "ابن تيمية" و"علم" فيه تعميم بحاجة إلى تخصيص، فحين نعلم تفاوت فطر الناس في الرسائل الأخلاقية، وابن تيمية يهتف بهذا التفاوت.

من المعلوم، أن القرآن نزل بلسان عربي ليبلغ ما يحمل من مضامين دعوته إلى الناس كافة، وهذا يقتضي مراعاته لسيان مدارك الناس، وتفاوت فطرهم، واختلافهم في طرق الاقناع. وقد قيل: الناس أصناف ثلاثة:

١ - صنف سهل المراسي، سهل القبول والاقناع يفكر يفكر تفكيراً أقرب إلى

(١) د. زكي نجيب محمود: مقدمة كتاب المنطق لديوى ص ٢٧.

(٢) د. زكي: المصدر السابق.

قوانين المنطق، بل إنه يعبرح بأن الفلسفة التي هاجمها في كتابه في المنطق، هي مصدر الأخطاء العتيقة البالية والأحكام المتسرة. عاج هدمها من ناحية المنطق.

يقول "علم": "من المسلم به أن العلم قد يتقدم بغير قوانين المنطق، لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين، أو صدقت أحكام الكثيرين في كثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها، وقد أنكر الكثيرون أعمالاً ميكانيكية لها خطرهما قبل أن يلزموا بقوانين الميكانيكا، كذلك وجد المقتدرون على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق"^(١).

وعلاوة على ذلك فإن بعض المناطقة العرب المعاصرين تقدموا هذه المبادئ، وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من اعتراضات المدارس الإسلامية^(٢).

فقد حمل الدكتور زكي نجيب محمود على قوانين الفكر الثلاثة التي يقدم عليها المنطق الأرسطي، غير أنه وجه سهام نقده إلى القانون الثالث ونفى به مبدأ الثالث المرفوع^(٣) والذي نقول بمقتضاه عن شيء ما: إنه إما (سي) أو (ليس سي) ولا ثالث فهما، في تخرج ولا وسط بين هذا وذاك، فالشيء إما أن يكون حاراً أو ليس بحار.

يقول الدكتور زكي "لاكي" فغني على أساس ذلك في البحث لنثبت إحدى هذه الحالات، ونفي سواها هو اشتق عملية في البحث العلمي، ولا يمكن الفراغ منها إلا بعد مشاهدات وتجارب على كثير من الدقة والتروع، فالأمر - إذن - أبعد

(١) د. توفيق الطويل: جون إستيوارت مل ص ١٣٨ (نوايح الفكر الغربي) دار المعارف بمصر.

(بدون).

(٢) د. محمد عبد الحادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية ص ١٢٦.

الرابع: يقول ابن تيمية: أنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم. بل أظهر الأشياء. الإنسان حيران ناطق عليه اعتراضات مشهورة، وكذلك حد الشمس، وأعمال ذلك. حتى إن النحاه لما دخل متأخروهم في الحدود ذكروا للاسم بضعاً وعشرين حداً، وكلها معترض عليها على أصلهم... والأصبريون ذكروا للقياس بضعاً وعشرين حداً، وكلها معترض عليها على أصلهم. وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء، والنحاه والأصوليين والمكلمين معترضة على أصلهم. وإن قيل بسلامة بعض الحدود كان قليلاً، بل ربما متغنياً وبما لو كان تصور الأشياء موقفاً على الحدود لم يكن إلى الساعة التي وضع فيها المنطق قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور وما أن التصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومه، وهذا من أعظم السفسطة^(١).

وجه الخلاف هنا بين ابن تيمية ومن ذهب مذهبه وبين المنطقة حول وظيفة الحد، فعندهم، الحد يوصل به إلى الماهية أي ماهية الحدود، بينما يرى ابن تيمية أن الحد يراد به نفس الحدود ولا تعلاف به الماهية، وبإستطاعة الإنسان معرفة حقيقة الأشياء بدوره.

الخامس: من المعروف أن الحد عند أرسطر يعتبر قمة العلم، والوصول إلى الماهية غاية العلم. وهو معنى قول ابن تيمية "إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذي هو الحقيقي، المألوف من الماديات المشتركة والمميزة"^(٢) ومعنى ذلك أن الحدود تستعمل للحقائق المركبة من الجنس والنصل الترتيبين "وهذا الحد إما معتلن

(١) ابن تيمية: الرد ص ٨.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٩.

المنقرة "فيه سلامتها، وفيه سلامتها وفيه إجلالها، وبراعتها"^(١) وعليه فليس من الحكمة أن يجتاط بفكر فلسفي، ولا بأسلوب علمي جاف، وإنما يجتاط بأسلوب "التقت فيه سياسة البيان، وبلاغة بقرة الحق"^(٢). وهذا الصنف من الناس لا يعتبره ابن رشد "من أهل التأويل"^(٣).

٢- صنف، غلب عليه مذهب "فصعب له، والتعصب يعني وبهم، ويعمل النفس ملترية، ومتشعبة، لا تستسيخ الحق إلا بعد جهد وبعد علاج عسير ولا يمكن إزالة ما عنده من ملابسات والتراءات إلا باستخدام جدل قوى فيه الدليل القاطع. والوجهة الصادرة بحيث يعرف كيف يلزمه. بما عنده ويتقن إقصاه بما بين يديه، ويحسن إتخاذ ما يرفض وسيلة لإفحامه.

وهذا الصنف يعتبره ابن رشد "من أهل التأويل الجدل، وهم الجدلون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة"^(٣).

٣- صنف لا يرضيه إلا قياس تام ولا يصدق إلا بالبرهان، وهم "من غلبت عليهم الدراسات العقلية والتراعات الفلسفية"^(٤) وهؤلاء من أهل التأويل اليقيني - وهم الرنانيون بالطبع والصناعة صناعة الحكمة^(٥). وابن تيمية يقر هذا التفاوت بين فطر الناس^(٦).

(١) الشيخ محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص ٣٦٩-٣٧٠ دار الفكر العربي، بيروت.

(٢) ابن رشد: فصل المقال ص ٥٢ دار المشرق، بيروت.

(٣) ابن رشد: السابق ص ٥٢.

(٤) أبو زهرة: السابق ص ٣٦٨.

(٥) ابن رشد: السابق ص ٥٢.

(٦) ابن تيمية: الرد ص ١٢.

الرابع: إن الفصل مقوم للبرع ومقسم للجنس وإذا لم يراع شرط التقسيم، أخذ في القسمة فغير لائست أولية للجنس، وهو صير غير مرض في الجسد كما أنه ينقسم إلى النامي وغير النامي انقساماً بفصل ذاتي، وكذلك ينقسم الحساس وغير الحساس وإلى الناطق وغير الناطق.

ولكن مهما قيل: الجسم ينقسم إلى ناطق وغير ناطق، فقد قسم بما ليس هو الفصل القسم أولياً، بل ينبغي أن يقسم إلى الحيوان وغير الحيوان. ثم الحيوان إلى الناطق وغير الناطق، وكذلك الحيوان ينقسم إلى ذى رجلين وإلى ذى أربع، بل ينبغي أن يقسم الحيوان إلى ماش وغير ماش، ثم الماشي ينقسم إلى ذى رجلين أو أربع، إذ الحيوان لم يستعد للرجلين والأرجل باعتبار كونه حيواناً بل باعتبار كونه ماشياً، واستعد لكونه ماشياً باعتبار كونه حيواناً فرعاية الترتيب في هذه الأمور شرط للرفاء بصناعة الحدود، وهو في غاية العسر^(١) وما ذكره الغزالي من وجوه حق - فيما يرى ابن تيمية - وهو حجة عليهم^(٢).

وإذا كانت الحدود عند المناطقة تستعمل للحقائق المركبة من الجنس والفصل، فماداً عن الحقائق البسيطة التي لا تركيب فيها؟ الاجابة: لا حد لها، أي لا تعريف منطقي لها. وإذا كان لا حد لها، ولا تعريف لها فليس بالامكان معرفتها.

يرى ابن تيمية أن العقل من الحقائق البسيطة غير المركبة، ومع ذلك فقد عرفنا العقل، ومعنى ذلك أن تصور الحقائق البسيطة ممكن بغير الحدود بخلاف المناطقة.

(١) الغزالي: معيار العلم ص ٢٥٨ - ٢٦٠.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٩.

أو متعسر كما أقروا بذلك. وجبت فلا يكون تصور حقيقة من الحقائق دانسا أو غالباً. وقد تصورت الحقائق. فلم استضاء التصورات عن الحد^(١) وبرز ابن تيمية رأى الغزالي في كون الحد متعللاً أو متعسراً حيث يقول في "معيار العلم": "فمن عرف ما ذكرناه في معارف الاشتباه في الحد، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على السدور. وهي كثيرة وأعماها على الماهن أربعة أمور:

أحدها: أنا شرطنا أن نأخذ^٢ الجنس الأقرب^٣ ومن أين للمطالب أن لا يغفل عنه فيأخذ جسماً يظن أنه أقرب، وربما يوجد ما هو أقرب منه، فيجد الخطر بأنه مضيع مسكر، ويلهل عن الشراب الذي هو تحته وهو أقرب منه، ويحد الإنسان بأنه جسم ناطق مائت، ويغفل عن الحيوان وأمانته^٤. الاشتباه إذن في الجنس القريب والأقرب ومن ثم تكون الصعوبة والعسر.

الثاني: أنا إذا شرطنا أن تكون الفصول كلها ذاتية، واللازم الذي لا يفارق في الوجود، والرهيم يشبه بالذاتي غاية الاشتباه، ودرك ذلك من أغمض الأمور. فمن أين له أن لا يغفل فيأخذ لازماً بدل الفصل فيظن أنه ذاتي^٥ والاشتباه هنا يقع في الذاتي أو اللازم.

الثالث: أنه إذا شرطنا أن تأتي بجميع الفصول الماتية حتى لا نخل بواحد، ومن أين تأمن من شلود واحد عنها لاسيما إذا وجد فصلاً حصل به التميز، والمساواة للاسم في الحمل، كاجلسم ذى النفس الحساسة في مساواته لفظ الحيوان مع اغفال التحريك بالإرادة. وهذا من أغمض ما يدرك.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٩.

فنعلا عن ان ابن تيمية يرى ان الوجود الحقيقي هو للمعين، المنخفض، اما الوجود الكلي للاجاس والانواع فله وجود ذهني وعليه فمصدر المعرفة عنده هو الحس وما ركب من الحس والعقل. ويستناول هذا الموضوع بالتفصيل عند الكلام عن مظاهر المنهج التجريبي عنده.

السابع: والقصود من هذا الدليل البات: ان تصور المعنى سابق على العلم بدلالة اللفظ عليه. وبذلك يكشف ابن تيمية عن أهمية الجراس في تحصيل المعارف، وكيف ان المعرفة تبدأ بالطيرة الحسية المباشرة، اى انها تبدأ بتفاعل الانسان خلال حواسه مع العالم الخارجي، فالحس هو اول العلم بالدرجات . فقامه الناس قد جربوا ان شرب الماء يحصل معه الرى، وان قطع العن يحصل معه الموت، ويرى ابن تيمية ان العلم بهذه القضية الكلية تجريبى. والحس انما يدرك ربا معيناً وموت شخص معين. اما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس، بل بما يدرك من الحس والعقل ذلك ان التجربة انما تحصل بالنظر والاعتبار والتدبر (١). وهذا هو المنهج العلمي القائل بان الملاحظة والتجربة هما اساس العلم واصله لا التفكير النظري المجرد الذى يقوم عليه المنطق الارسطى. وفي العصر الحديث جعلت المدرسة المنطقية الوضعية " من اختبار معياراً لصدق او كذب القضية المنطقية من خلال صدق الحالات الجربية او النظرية في القضية العامة" (٢)

يقول ابن تيمية (٣) ان مستمع الحلد الذى هو مركب من الفاظ كل منها لفظ

(١) ابن تيمية: الرد ص ٩٢، ومباحث في المعرفة ص ٩٠ للمؤلف

(٢) د. محمد عزيز نظفى: المنطق الحديث وفلسفة العلوم ص ٥١ مؤسسة شباب الجامعة

على كل حال اتفق الثرالى وابن تيمية في تعلل وتعلل وتعلل الحلد من جهات متعددة، ذكر كل منهما أطرافاً منها. وما زال البحث جارياً مع ما يقرره ابن تيمية من وجوه.

السادس: وهذا الدليل امتداد لسابقه فهم يقولون ان الحلود الحقيقية هي الحقائق المركبة اى هي الانواع التى لها جنس وفصل، واما الحقائق التى لا تركيب فيها، اى البسيطة فليس لها حد. اى لا يمكن تعريفها تعريفاً منطقياً.

وبهذا الاعتراف يكشف ابن تيمية عن تناقض بعض المنطقة هنا ففى الوقت الذى يقولون فيه: ان الحقائق البسيطة لا حد لها اى لا تعريف منطقي لها، كالعقل مثلاً نراهم عرفوا العقل، ويهدف ابن تيمية من وراء ذلك الى البات ان الحقائق البسيطة يمكن تصورها بغير حدود وان المنطقة احياناً يقولون بان لا حد لها وحيناً يزكون ذلك الى التعريف وفيه من التناقض ما فيه.

وقياساً على ذلك اى اذا امكن معرفة التصورات البسيطة -التى لا تتلوج تحت جنس او فصل- بلا حدود فان تصور الانواع اولى لانها اقرب الى الحس واشخاصها مشهورة (١)

اتضح اذن ان بعض التصورات تحصل عليها باحد وبعضها -البسيط- تحصل عليه بدونها، ومن ثم كان يجب ان تكون نتيجة ابن تيمية هكذا: فالحس استثناء بعض التصورات عن الحد. لا ان يقول: فالحس استثناء التصورات عن الحد. ولكن قد يقال: ان نتيجة ابن تيمية مترتبة على مقدمة المنطقة التى تقول: ان التصورات لا تتال الا بالحد. فكان يجب ان يقولوا: ان بعض التصورات لا تتال الا بالحد.

القيسي. يقول جون ديوى "انه مما لا شك فيه ان يوليوس قيصر ، وان الرنيسين لكولين، وجار فيلد قد اضيلا وان كرمول وجورج وشتمل لم يقتالا. لكن كيف اصبح هذا امرا معلوما للناس جميعا؟ انه لمن السخف ان يقال انه قد اصبح هكذا بسبب ضرورة داله القنعية واذا كان هذا هكذا، اذن فلابديل الاخر هو الصواب الذى لا شك فيه وهو ان ذلك الامر قد اصبح معلوما للناس علما مؤيدا بفضل المشاهدة وتدريبها" (١)

ذهب "جون استوارت مل" قبل "جون ديوى" نفس المذهب حيث "اعطى الجراس في المنطق المكانة الاساسية لدلالة اللفظ" (٢)

وهذا التناقض في التفكير يعبر سؤالا: هل اطلع اوانزل الفلاسفة الجدد على اقوال ابن تيمية؟

ويرى الدكتور عزمى اسلام ان ابن تيمية يؤسسا بهلسم فلسفة الفيل الاطلاقية. فقد تصور "افلاطون وجود الفيل الكلية في مقابل الانفاط الكلية فلما لم يجد لها مقابلا في هذا العالم الخارجى، تصور افلاطون وجودها في عالم اخر سماه عالم الفيل" (٣)

ثم يقابل نظرية ابن تيمية في اسقية تصور المسمى على العلم بدلالة اللفظ عليه بنظرية الفيلسوف المعاصر (لديفج فحجشتين) فيقول: ما اشبه قول ابن تيمية

(١) جون ديوى : المنطق نظرية البحث ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ٥٩٣. دار المعارف

بص ١٩٦٠م

(٢) د. عبد الفتاح الميبدى: النفسانية المنطقية عند جون استوارت مل ص ١٧٣ الحية المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م

(٣) د. عزمى اسلام: السابق ص ٢٨، ٢٩

دال على معنى. فان لم يكن عارفا قبل ذلك بمفردات تلك الانفاط ودلائها على معانيها المفردة لم يكن فهم الكلام. والعلم بان اللفظ دال على المعنى، او موضوع له مسروق بتصور المعنى. فمن لم يتصور معنى الحبر، الماء، والسما، والارض، والاب، والام لم يعرف دلالة اللفظ عليه. واذا كان متصورا لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه -وان لم يعرف دلالة اللفظ عليه- امتنع ان يقال: "انه انما تصورته باستماع اللفظ" لان في ذلك دورا قبلها، اذ يستلزم ان يقال: انه لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه. ولم يكن ان يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصور ذلك المعنى قبل ذلك.

وهذا كما انه مذكور في دلالة الاسماء على مسمياتها المفردة فهو يعينه هو وارد في دلالة الجلود على الجودات، اذ كل منهما انما يدل على معنى مفرد" (١) معنى هذا -وهو ما اشرنا اليه من قبل- ان فهم الجود مسروق بمفردة مفردات الانفاط وما تدل عليه المعاني، وقد اشر صاحب (الرد) من قبل ان على العقل ان يطابق الانفاط التى سمعها على المعاني المدركة بالخراس.

بمعنى اخر: اننا لا نعرف المعنى من اللفظ، اى لا نستدل على وجود المسمى من اللفظ الذى يسميه بل العكس، فنحن لا نعرف المسميات او لا ثم نشتر اليها بالاسماء او الفاظ (٢)

الملاحظ في هذا الصدد اننا نجد عند الفلاسفة الجدد ذات المعنى

(١) الرد ص ١٠

(٢) د. عزمى اسلام: دراسات في المنطق ص ٢٨ من مطبوعات جامعة الكويت ١٩٨٥م وله ايضا: اسس المنطق الربوى ص ٤٣، سنة ١٩٨٠م

واضح. ومن تغفل ما ذكرناه يقال له: ذلك الشخص الذى لم يعلمها بالبدئية يمكن ان تصير بدئية له بمثل الاسباب التى حصلت لغيره، فلا يجوز ان يقال: (لا يعلمها الا بالحدود)^(١)

لا ينكر ابن تيمية البدئى او النظرى من التصورات او التصديقات، غير انه يرى انها من الامور النسبية لاصرافية. وسبق لنا بيان اقسام الناس، ومدى تفاوتهم فى الادراك والمعرفة، فالنظرى عند زيد قد يكون بدئى عند عمرو والمكس صحيح.

لذلك لا يوافق ابن تيمية على تقسيم المناطق المصارم للتصورات الى بدئية ونظرية، وعليه فلا حجة للقول: بان الحد هو الوسيلة الى التصورات.

ويرى الدكتور النشار ان هذا لطجة استمدها ابن تيمية من الفخر الرازى، وانها ايضا من حجج الشكاك^(٢). وهذا صحيح، فقد قال الرازى فى المخلص: "ظهر لك ان الانسان لا يمكنه ان يتصور الا ما ادركه بحسه أو وجد فى فطرة النفس كالالم واللذة او من بدئية العقل، كتصور الوجود والوحدة والكثرة، او ما يركبه العقل او الخيال من هذه الاقسام، فاما ما عداه، فلا يتصور اليق، والاستقراء بحقه"^(٣)

ولكن هذا الاتجاه النفسى فى المطلق والذى تبناه جون استيرات مل -بعد ذلك- تعرض لنقد شديد، فلم يكن مل يدري مدى فشل اللذة والالم والمشاخر

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٣-١٤

(٢) د. النشار: مناهج ص ١٥٩

(٣) الرازى: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٥ القاهرة ١٣٢٣هـ

هنا بما ذهب اليه بعض الفلاسفة التحليل المعاصرين من ان: استخدام الاسم لا يستلزم بالضرورة، القول بوجود ما يسميه. اما وجود المسمى فهو الذى يترتب عليه استخدام اللفظ الدال عليه او الذى يسميه، واذا كنا بجانب من يعكس الوضع المعاد فيصبح العربية امام الحصان. ولذا فان اغلب المشكلات الفلسفية -فى نظريهم بصفة عامة- وما يتعلق منها بالتأثير بقا بوجه خاص، انما تنشأ عن الاستدلال على الوجود من اللفظ وليس المكس. ولم نعرفنا اللغة على حقيقتها لترتب على هذا زوال اغلب مشكلات الفلسفة. وهذا هو المعنى الذى عبر عنه الفيلسوف التحليلي المعاصر (لديج فيجشتين) فى القول بان اغلب مشكلات الفلسفة انما تنشأ عن سوء استخدام مطلق اللفظ^(١)

الثامن: وفيه يشير ابن تيمية الى كيفية تصورنا للموجودات فيقول: "ان الموجودات المتصورة اما ان يتصورها الانسان بخواسه الظاهرة، كالطعم واللون والريح والاجسام التى تحمل هذه الصفات، واما ان يتصورها بمشاعره الباطنة... مثل الجوع والشبع والحب والبغض والفرح والحزن واللذة والالم والارادة والكرهية والعلم والجهل... وهذه التصورات جميعها غيبية عن الحد^(٢) فالانسان لا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة. اما ما غاب

نه فيرفه بالقياس، والاعتبار بما شاهده

واذا قيل: فمن لم يحصل له تلك المخلوقات بالباشاة حصلت له بالحد.

قيل: كثير منهم يجعل هذا حكما عاما فى جنس النظريات جنس الناس، وهذا خطأ

(١) د. عزمى اسلام: السابق

وانظر: لديج فيجشتين: رسالة منطقية فلسفية. ترجمة د. عزمى اسلام

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١١

المبحث الثاني

نقد المقام المرجب: وهو قرفهم:

﴿ان الحسد يفيلد العلم بالتصورات﴾

الآخرى في ان تصح وسيلة معرفة، وان كان نفسيها من الحسية كبيرا، اذ صرنا نفرق الان بين الرعي الملهي وبين الرعي المعاطي، ولا نجعل من الرعي المعاطي الا مضرعا مضرعا على الرعي الملهي^(١)

التاسع: (وهو الحادى عشر في تقسيم ابن تيمية):

" ان يقال: هم معترفون بان من التصورات ما يكون بديها لا يحتاج الى حد، والالزام للدور والتسلسل. وحيث قيل: كون العلم بديها او نظريا هو من الامور النسبية الاضافية مثل كون القضية يقينية او طيبة. اذ قد يتقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبدد زيدا من المعاني ما لا يعرفه غيره الا بالنظر وقد يكون حسيا لزيد من العلم ما هو خبرى عند عمرو. وان كان كثير من الناس يحسب ان كون العلم الممين ضروريا او كسبيا او بديها او نظريا، هو من الامور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع.

فان من رأى الامور المجرودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات (الاشهاديات)، وهى عند من علمها بالتراتب من التراتبات، وقد يكون بعض الناس اغا علمها بخبر ظني ففكون عنده من باب الغيات، فان لم يسمعها فهي من (الجهولات) وكذلك العقليات. فان الناس يتفاوتون في الادراك فتفاوت لا يكاد يتفريط طرفاه، ولبعضهم من العلم البديهي عنده والضرورى ما يتفيه غيره، او يشك فيه. وهذا بين في التصورات والتعديقات.

واذا كان ذلك من الامور النسبية الاضافية امكن ان يكون بديها عند بعض الناس من التصورات، ما ليس بديها لغيره. فلا يحتاج الى حد، وهذا هو الواقع.

(١) فريديان الكيه: وحشة الوجود ص ٩٥ نقلا عن: د. عبد الفتاح الديبى: الفلسفية المتطقية

وجوه النقد لهذا المقام:

الوجه الأول:

إن الحد هو مجرد قول الحد ودعواه. والمعنى: أنه إذا قال -الحداد- حد الإنسان "لغير أن الناطق أو الضاحك" فإن هذا مجرد دعوى أو هو قضية خبرية بحاجة إلى بيان، بل والحاجة إلى برهان.

ويشرح ابن تيمية هذا الرى ذهب إليه فيقول: إذا كان المستمع عالماً بهذه القضية فإنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد. إن لم يكن عالماً فإن مجرد قول المخبر -لا يفيد السامع شيئاً، فضلاً عن أن الحد ليس بمعموم. وقوله مجرد خبر يحتمل الصدق والكذب (١)

وبالجملة، فعلى التقديرين لا يفيد الحد أى معرفة بالحدود، بمعنى آخر: تصور الحدود بالحد غير ممكن. بدون العلم بصدق قول الحد، وصدق قوله لا يعلم بمجرد الخبر، فلا يعلم الحدود بالحد.

ويقرض ابن تيمية اعتراضاً على تقدمه هذا، فحواه: أنه قد يقال: "الحد ليس هو الجملة الخيرية، إنما هو مجرد قولك (حيوان ناطق) وهذا مفرد لا جملة" ويرى ابن تيمية أن السؤال وارد على أحد اصطلاحاتهم "فإنهم تارة يجعلون الحد هو الجملة، كما يقول الغزالي وغيره، وتارة يجعلون الحد هو المفرد المقيد بالاسم،

تأولنا في البحث الأول -من هذا الفصل- مناقشة ابن تيمية للمناقطة في دعواهم: أن التصور لا يقال إلا بالحد، وهو ما معناه ابن تيمية للمناقطة في دعواهم: أن التصور لا يقال إلا بالحد، وهو ما معناه ابن تيمية بتقدم المقام السلي في الحدود والتصورات.

أما قرفم: إن الحدود تفيد تصوير الحقائق - وهو المقام المرجح - فقد تعرض لها بالنقد هي الأخرى وبدا فيها مطلقاً أكثر من المناطقة أنفسهم.

اليقين العقلي بأدلة فمالبنا إذا لم يوجد دليل عقلي أصلا مع الخد.

د- من جانب ثالث يؤكد ابن تيمية على أن قول المنطقة بأن التصور هو إدراك الفرد من غير تعرض لإثبات شيء له. ولا نفيه عنه، كلام غير صحيح، ويرى أن التصور للفرد لا وجود له.

وينطلق ابن تيمية في رده ههنا من أن التصور عملية حكم بالصدق أو الكذب. طالما كان الخد حكما والتصور كذلك يمكن رده إلى تصديق، والآخر يمكن جعله تصورا وبمثل ذلك بأنه إذا قال القائل: ما ظنم آخر مرة؟ فقال الجيب: هو السكر. كان ههنا عند المنطقة تصور واحد - هو تصور مسمى الخمر - ولكن ههنا في الحقيقة تصديق مركب من موضح ومحمول.

وإذا قال: كل مسكر حمر/ وكل حمر حرام. كان ههنا قياسا، وهو يفيد التصديق الذي هو (السكر حرام)، ويفيد أيضا أن السكر داخل في مسمى الخمر، وإن أريد الخد العرود المعكس قيل: السكر هو الخمر، وكل خمر حرام. فيفيد ههنا القياس معنى الخمر.

هـ- ومرة أخرى يعلل ابن تيمية ماسق من أن الخد حكم وأنه يمكن رد التصور إلى التصديق فيقول: أن كل مانعكلم به في الخد أو القياس لا يكون إلا في قضية تامة وجملة خبرية، أي أن التصور للفرد لا وجود له - هنا - وإثنا الموجود قضية تامة، قضية مركبة، في جواب السؤال عن التصور والتصديق فكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف، كإثبات الخمرية للسكر، وهو إثبات محمول لموصوف. "والإنسان هو في الموضعين قد تصور: أن السكر هو الخمر، وصدق بأن السكر هو الخمر" (١) ومن يتصور قضية مثل الإنسان حيران و العالم مخلوق فإنه يكون قد تصور إنسانا

وهو الذي يسمونه (الرقيب التقيدي) كما يذكر ذلك الرازي وغيره.

قيل: التكلم بالفرد لا يفيد، ولا يكون جوابا للسائل. سواء كنا موصوفا

تركيبا أي مركبا تركيا تقيديا أم لم يكن كذلك (١)

الوجه الثاني:

أ- يرى المنطقة أن الحدود طرق عقلية يقينية ويعبرونها أساس للعلم، وبذلك العلم بالفرد أصل للعلم بالركب (٢)

ب- وفي هذا الوجه يرد ابن تيمية على دعواهم هذه من عدة جوانب. فيقرر أولا أن الخد "هو خبر واحد عن أمر عقلي لاحسى يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب" (٣) ومادام الخد أمرا عقليا فيحتاج إلى دليل، ومن ثم فليس يقينيا بلاتنه، وبهنا يطعن قروهم يقينية الحدود من غير دليل.

ج- من جانب آخر فهم يقولون بأن الخد خبر واحد ويسلمون ذلك في الأمور العقلية ولكنهم لا يقولون خبر الواحد في الأمور السسمية زاعمين أنه لا يؤدي إلى علم يقيني مع إنه معه من القرآن ما يفيد المستمع العلم اليقيني.

إن المرقف واحد. فلماذا يكون حقا مواصلا إلى اليقيني عندما يكون حقا منطقيا ويكون غير حق ولا مواصلا للعلم اليقيني عندما يكون خبرا سمعيا؟ مع العلم بأن الخد المعقلى تصور عقلي خاضع للعوارب والخطأ فغلا عن حاجته إلى دليل بينما خبر الواحد في السميات معه من القرن متأصل إلى يقين قد يكون أكد من

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٢-٣٤

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٧-٣٨

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٣٧-٣٨

وعلم أنه موجود، وتصوره هذا ليس تصورا ساذجا لأنفسى فيه ولا إثبات وكذلك في تصورهما.

ز- أما الذى يتصور "نجرا من الرنق" و "جبل ياقوت" ولم يتصور مع هذا عدمه في الخارج ولا امتناعه كان تصورهما ضربا من ضروب الرستوس والخيالات. أما إذا تصور امتناع ذلك أو عدمه في الخارج كان تصورهما مقيما بالعدم، وليس تصورا خاليا من أى قيد كما ذهب المنطقة.

ح- وينتهى ابن تيمية الى أن التصور المفرد الذى لا يعبر إلا باسم مفرد لا يسأل عنه باللفظ المفرد ولا يجاب عنه أيضا باللفظ المفرد، لأن كل ماخرى عن كل قيد ثبوتى وسلبى يكون خاطرا من الخواطر، وليس علما أصلا بشئ من الأشياء ومن خطر بقلبه من الأشياء ولم يحظر فيه - صفة ثبوتية ولا سلبية لم يكن قد علم شيئا.

ط- فالنصور القابل للتصديق عند ابن تيمية هو: الذى لا يحظر عن جميع القيرود السلبية والثبوتية. فإذا سأل سائل: هل النبيل حرام أم لا؟ أنه يكون قد تصور النبيل، وتصور الحرام، وكل من التصورين خاضع للتقدير (١) والمقصود: أنه يعلم أن النبيل شراب وأنه موجود وأنه يشرب وأنه يسكر وغير ذلك من صفاته لكن لم يعلم أنه حرام. فليس من شرط التصور المشروط في التصديق أن يكون ساذجا، خاليا من قيد ثبوتى وسلبى، بل أن يكون خاليا عن التقييد بملك التصديق.

فستلا عن أنه لو قدر الحد هو المفرد، فالفرقات أسماء، وحينئذ لا يفيد معرفة الحدود، فهو مجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه، وهو دلالة الاسم على مسماه. ومعلوم أن مجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره.

ك- ورتب ابن تيمية على تحليله السابق كل إنكاره دعوى المنطقة أن (العلم تصور

وتصديق) بل العلم علم وأحكام ثبوتية أو سلبية يمكن أن نجعل فيها التصور محل التصديق والمكس، وتسميتهم تحكيمية لادقه فيها بل هي من باب التحكم اللفظى التابع للتخصص فحسب.

الوجه الثالث:

من المعروف أن المنطقة يصفون الحدود بصفات يقسمونها الى: صفات ذاتية وأخرى عرضية ويسمونها: أجزاء الحد وأجزاء الماهية والمفرمة لها والماخلة فيها.

وترتبا على وصف المنطقة للمحدود ذهب ابن تيمية الى القول:

وإذا لم يكن السمع عالما بتلك الصفات امتنع تصوره للمحدود. وإن علم أنه أى الحدود موصوف لها، قد تصوره بدون الحد. فعلى تقدير النقيضين لا يكون قد تصوره بالحد (١)

وليان وجهة نظره يسوق البيان التالى:

"الإنسان هو الخيران الناطق" أى أن حد الإنسان الخيران الناطق

وعليه: فإن لم يكن المستمع قد عرف: وتصور أن الخيرانية والناطقية يقصد بها الإنسان، فإنه يكون بحاجة الى شيئين:

الأول: تصور الإنسانية والخيرانية والناطقية

الثاني: العلم بنسبة هذه الصفات الى الإنسان

أما إذا كان الإنسان يعرف الأمرين، أى نسبة الصفات الى الإنسان وتصور

الخيرية

يطلب دوام الشعور وتكرره أو قوته. وإن لم يكن شاعرا بها امتنع من النفس طلب مالا يشعر به، فإن الطلب والقصد مسروق بالشعور.

فإن قيل: فالإنسان يطلب تصور الملك، والجن والروح وأشباه كثيرة وهو لا يشعر بها قيل: هو قد سمع هذه الأشياء فهو يطلب تصور مسماها، كما يطلب من سمع ألفاظا لا يفهم معانيها، تصور معانيها سواء كانت المعاني متصورة له قيل ذلك أو لم تكن. وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء فلا بد أن يعلم ذلك الاسم فيها لم يكن تصور مظهره فيها المصور ذات وأنها مسماء بكنا متعل من يرى ما يرى التلج ولم يكن يعرفه، فإراه ويعلم أن اسمه التلج. وهذا ليس قصورا للمعنى فقط، بل للمعنى والاسم، وهذا لا ريب أن يكون مظهرًا، ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مظهرًا، فإن المطلوب هنا تصديق وفيه أمر لغيري. كما أن المطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد، بل لابد من تعريف الحدود بالإشارة إليه، أو غير ذلك مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ^(١).

ثم يؤكد على أن فائدة الحدود كفائدة الأسماء، بمعنى أنه إذا لم تكن التصورات المفردة مظهرية، فاما أن تكون حاصله للإنسان، فلا تحصل بالحد، فلا يفيد الحد التصدير، وأما أن لا تكون حاصله، فمجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها، ومتى كان له شعور بها لم يحتاج إلى الحد في ذلك الشعور إلا من جس ما يحتاج إلى الاسم^(٢). والقصور - هنا - هو التسوية بين فائدة الحدود وفائدة الاسم.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٦٩.

(٢) السابق ص ٦٢.

والنطق فإنه يكون قد تصور الإنسان بدون الحد^(١)

غير أن ابن تيمية يعترف بأن الحد قد يبه على تصور المحدود، كما يبه الاسم، أي تبيه اللذهن إلى ما كان غافلا عنه، ولكنه يريد التأكيد على أن فائدة الحدود من جس فائدة الأسماء، أي بيان مسمى الاسم وتقرير الأشياء الموصوفة عن غيرها. أما تصور الأشياء والوقوف على كنهها فلا يمكن للحد ذلك. فقد بين أن فائدة الحدود من جس فائدة الأسماء، وأن ذلك كمن سمع إسما لا يعرف معناه فيذكر له اسم، فإن لم يتصوره والأذكر له الحد^(٢)

مما من شك أن ابن تيمية استفاد من المناطقة في نقد المنطق، فهو يستدل على نقده لمنطق الحدود بكلام للفارابي وابن سينا، كما استفاد من ابن حزم والغزالي. فإين حرم مثلا رفض أن يكون الحد إيرادا للمساهية مخالفا بذلك أرسطر الذي أكد أن الحد تعبير عن الماهية^(٣)

الوجه الرابع:

وهو الوجه الخامس من كتاب الرد. وفيه يدل على أن التصورات

المفردة غير المظهرية وعليه يمتنع أن تطلب بالحد، يقول ابن تيمية: "إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مظهرية، فيمتنع أن تطلب بالحد، وذلك لأن اللذهن إما أن يكون شاعرا بها، وإما أن لا يكون وحصوله، لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإنما قد

(١) الرد ص ٣٩، ٤٢.

(٢) الرد ص ٣٩، ٤٢.

(٣) ابن حزم: الأصول والفروع ص ١٤٨ تحقيق د. محمد عاطف العراقي وآخرون. القاهرة ١٩٧٨م عن د. سالم باقوت: المصدر السابق ص ٢٩، ٣٠.

الماهية دون حقيقتها، كاطفال للنمرس والموت للحيوان، وإلى لازم للماهية كلولوجية والفردية للأريمة والثلاثة.

ويرى ابن تيمية أن كلام المنطقة مبنى على أصليين فاسدين - في رأيه - هما:

- ١- التفريق بين الماهية ووجودها.
- ٢- التفريق بين الذاتي لها واللازم لها.

ثم يتناول هذين الأصلين بشيء من التفصيل:

الأصل الأول: قرفهم: أن الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها. وهذا هو قرفهم بأن "حقائق الأنواع المطلقة" التي هي ماهيات الأنواع والأجاس ومساوئ الكليات موجودة في الأعيان. وهو يشبه - من بعض الوجوه - قول من يقول: "المعوم شيء" وهذا من أفسد ما يكون.

وإنما أصل خطاهم أنهم رأوا الشيء - قبل وجوده - يعلم ويراد... فقلنا: ولم لم يكن ثابتاً لما كان كذلك، كما أننا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهيتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فتجيب العاقل أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج.

والحقيقة غير ذلك لأننا عندما نتكلم عن حقائق هذه الأشياء إنما نتكلم عن حقائق ثابتة في الدهن، لا في الخارج عنه. والموجود في الأذهان قد يكون أو مسح من الموجود في الأعيان.

وهذا خطأ ناشيء من أن ما يوجد في الدهن يسمى ماهية، وما يوجد في الخارج يسمى وجوداً لأن الماهية مأخوذة عن قرفهم: ما هو؟ كسائر الأسماء المأخوذة من الجمل الاستهائية، كما يقولون: الكيفية والأنية. ويقال: ماهية وماية، وهي أسماء مولدة وهي القول في جواب ما هو؟ بما يصور الشيء في

ومعنى هذا كله، إما أن يكون الدهن شاعراً بهذه التصورات وإما أن لا يكون شاعراً بها.

فإن كان شاعراً بها امتنع طلب الشعور وحصوله، لأن ذلك تحصيل حاصل وهو متعج، فلا يصح أن نسعى لمعرفة ما نعرفه، ولكن قد نطلب دوام الشعور أو تفرقه.

وإن لم يكن شاعراً عالمًا بها استعنت النفس أن تطلب ما لا تشعر به، لأن الطلب والقصد مسروق بالشعور.

وخلاصة هذا الدليل: أن التصورات المفردة غير مطلوبة من وجهين:

الأول: لأنها إن كانت معروفة للإنسان من قبل فلا فائدة للحد لأنها حاصلة بدونه.

الثاني: وإن كانت غير معروفة امتنع طلبها لاستع طلب ما نعرفه أو لا يحضر على بالنا شيء خلا الدهن منه وحس في تلك الحالة فإن مجرد حصول الحد لا يوجب تصور المسببات لمن لا يمر فيها.

الوجه الخامس:

ويقوم هذا الدليل على نقد تفريق المنطقة بين الذاتي والعرضي.

ويرضح ابن تيمية لنا كيف سلك طريقه إلى نقد ما ذهب إليه أهل المنطق حيث رأى أن تكون الخطرة الأولى تقديم كلامهم. فهم يرون أن "الحد العام" هو المفيد لتصوير الحقيقة، والحد العام عندهم - هو الحقيقي، وهو المؤلف من الجنس والفصل أي من الذاتيات دون العرضيات التي هي العرض العام مثل المشي والخاصة مثل الضحك والمقال المشهور للحد العام أن الذاتي المميز للإنسان هو المنطق وهو فصل في الحد العام. والوصف الذاتي الداخلي داخل في حقيقة الموصوف، أما العرضي فإنه خارج عنها كما أنهم يقسمون العرضي إلى: لازم وعارض. واللازم إلى: لازم لوجود

ذلك العرض، فهو جد أعراض لانهاية لها، وذلك مستحيل^(١).

من ناحية ابن تيمية فقد استخدم في عرضه وتقدمه منهجاً تحليلياً لا يقل في دقته وضروجه عن تحليلات الفلاسفة والمنطقة المعاصرين، فقد أثبت بعناية صراحة قطعية أن الماهية يستحيل أن تكون موجودة في الواقع الخارجي - شأنها شأن المفردات الجزئية - ولا في مكان آخر مثل عالم المثل الفلاطوني، بل هي موجودة في الأذهان فقط وإن كانت متضمنة في الموجودات الخارجية بلا ثبوت^(٢).

ينتهي ابن تيمية إلى أن الماهيات اختراعات الأذهان وأن الموجود الحقيقي في الخارج إما للأفراد، والمشخصات، والمعدودات والمقدرات. وهو بذلك يرد على الموجود بين الذين رأوا الوجود سابقاً على الماهية وأيضاً يرد على القول: بسبق الماهية على الوجود كما ذهب أفلاطون. فهو يرى أن "وجود الشيء في الخارج هو عين ماهيته في الخارج".

وفي هذا الإطار عارض القسول وجود مادة ثابتة في الخارج مجردة عن الضرورة وهي بزمهم الغير إلى الأولية، وهو ما سبق إليه أرسطر حيث اعتبر هذه كلها أموراً مقدرة في الأذهان لاثباته في الأعيان.

والتمثيل في رأي ابن تيمية هذا يجد صده عند المدرسة الفلسفية الانجليزية، كما عند "يكون" في القرن السادس عشر وهكذا عند "جون لوك" في القرن السابع عشر، وهكذا عند "هيزم" في القرن الثامن عشر، وعند "جون ميل" في القرن التاسع عشر وهكذا اليوم عند "رسل" في القرن العشرين.

(١) ابن رشد: تهاوت التهاوت ص ٧٧ القاهرة ١٣٢٩هـ.

(٢) د. عزمي إسلام: دراسات في المثلث ص ٣٩ مصدر سابق.

نفس المسائل. فلما كانت الماهية منسوبة إلى الاستفهام بـ: ما هو؟ والمستفهم إليها يطلب تصوير الشيء في نفسه، كان الجواب عنها هو القول في جواب ما هو؟ بما يصور الشيء في نفس المسائل وهو الثبوت الذهني، سواء أكان ذلك القول موجوداً في الخارج أو لم يكن. فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق الماهية على ما في الذهن ويطلق الوجود على ما في الخارج، فهذا أمر لفظي اصطلاحى.

وإذا قيد، وقيل: الوجود الذهني كان هو "الماهية التي في الذهن، وإذا قيل: ماهية الشيء في الخارج كان هو عين وجوده الذي في الخارج^(١) وترتبطا على خطبهم هذا - وهو التفريق بين الوجود والماهية مع دعوى أن كليهما في الخارج - ظنوا أن الحقائق البرعية كحقيقة الإنسان والفرس ثابتة في الخارج، وأنها غير الأعيان الموجودة في الخارج وأنها أزلية لا تتغير الاستحالة وهذه التي تسمى المثل الأفلاطونية^(٢).

يبدو أن ابن تيمية يشير - في تقدمه هذا - إلى ابن سينا الذى يقول في الاشارات، مفرداً - تفرقاً قطعاً - بين الماهية والوجود: "تبيته: أعلم أنك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس، بعدما تغفل عندك أنه من خط وسطح، ولم يتصل لك أنه موجود في الأعيان"^(٣).

وقد سبق ابن رشد ابن تيمية في نقد ابن سينا والافكار عليه، فيقول: "الوجود عند ابن سينا عرض لاحق للماهية. وقد غلط في هذا غلطاً كبيراً. إذ يسأل عن ذلك العرض إذا قيل فيه أنه موجود، هل يدل على عرض موجود في

(١) الرد ص ٦٤، ٦٥ وجهد القريحة ص ٢١٤-٢١٩.

(٢) الرد ص ٦٦، ٦٧.

(٣) ابن سينا: الاشارات ج ١ ص ١٩٣. تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا القاهرة ١٩٦٠م.

ووضعهم وهو غيره في اصطلاح غيرهم، أى أن التقسيم راجع إلى التقدير الماهي وليس إلى الحقيقة الخارجية، فالخيرية والانسانية والناطقية والماهية كلها حقائق ذهنية لوجودها في الواقع الخارجي، إذ الوجود في الخارج الأفراد، الشخصيات، المعينات، المتصفة بصفات وعلى ذلك فالتقسيم غير صحيح.

والثاني عند المنطقة - فيما يقول ابن تيمية - يتقدم على الماهية في الماهن وفي الخارج. وتارة أخرى يقولون: الثاني يسبق الماهية.

ويزد ابن تيمية على هذا: بأن صفات الموصوف القائمة به يتبع أن تكون مقدمة عليه في الخارج. وأما تسمية الصفة جزء فلأن المنطقة يقولون: إن الثاني هو الجزء القوم للماهية، والحقيقة أن الماهية ليست مجردة في الواقع، بل هي كل مجموع في الذات الخدودة. وإذا قلت بعد ذلك عن الإنسان مثلاً أنه جسم حساس نام، متحرك بالإرادة، ناطق كانت هذه الألفاظ أجزاء للماهية في التصور الذهني وفي اللفظ، أما الحقيقة فكل مجموع في الخارج. وبعبارة مختصرة: الحقيقة كلية، والتفرقة تصور ذهني عبرنا عنه باللفظ متفرقة.

وإن تسمية يوافق على تقسيم الصفات إلى ذاتية وعرضية ولكن بشرط أن يرجع ذلك إلى الحقيقة الماثلة في الأعيان لا تلك الماثلة في الأذهان لأن الأخيرة ترجع إلى تقدير صاحب الماهن^(١).

ويعتقد ابن تيمية أن القول يتقدم الذاتي على الماهية، قول صحيح، فإن الزوجية والفردية للمعدد الزوج والفرد، مثل الناطقية والماهية للحيوان الإنسان والنرس، وكلاهما إذا خطر بالبال، لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٧١-٧٢.

فعمداً يتكلم "لوك" عن المخلود العامة: "of General Terms" فإنه "يتخذ موقفاً إيجابياً متطرفاً في موضوع الكليات. فجميع الأشياء التي توجد هي جزيئات ولكنا نستطيع أن نصور أفكاراً عامة، مثل (إنسان) تطبق على جزيئات عديدة، ويمكن أن نعطي أسماء هذه الأفكار العامة. فمبرميتها تتألف فقط في كونها تنطبق أو يمكن أن تنطبق على تنوع من الأشياء الجزئية وفي وجودها الخاص بها، مثل الأفكار في الماهن، هي بالضبط جزئية شأن كل شيء آخر يوجد"^(١).

وكما قلنا فإن "هولاء" جميعاً عمادهم الأول هو الخبرة المباشرة بدر كونها بأنفسهم، وهو المعطيات الحسية تتلقاها حواسهم من ظواهر الطبيعة الخارجية موزنة ومسموعة وملبوسة الخ فإن ركب الإنسان لنفسه بعد ذلك صورة عن العالم، جعل المعطيات الحسية قوامها، والخبرة المباشرة لحسها وسماها"^(٢) ونرى هذا التيار اليوم ممثلاً صارخاً عند "آير" بعل "الدراسة الوضعية المنطقية".

غير أننا ننبه إلى أنه إذا كان ابن تيمية قد جعل القضايا والأحكام العلمية على أساس من الخبرة والتجربة الحسية، فإنه رفض هذه الفكرة بالنسبة للمسائل الدينية والأخلاقية.

الأصل الثاني:

ذهب ابن تيمية إلى أن ما يعنونه المنطقة بين الصفات، هذه ذاتية وتلك عرضية، إنما يرجع في الأساس إلى الاصطلاح والوضع، فالفرق بين اصطلاحهم

(١) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. الكتاب الثالث ص ١٧٩ ترجمة د. محمد فصحى الشيباني

الخيمة القمرية العامة للكتاب ١٩٧٧ م.

(٢) د. زكي نجيب محمود: بورتاند رسل ص ٣١.

اللهم، ولو لم يكن سابقاً ما استطعنا تمييزه في الأشياء، ولا حكمنا عليه بأنه كذا وكذا، أما الحقيقة في الخارج فهي بلا تمييز.

ومن هنا يتضح معارضة ابن تيمية لتقسيم الصفات إلى ذاتية وعرضية. فحمل هذه الصفات - العرضية - اللازمة في الدهر هذه الموصفات ليست ذاتية لها. وهذه ذاتية للإنسان تحكم محض... ومنشأ التحكم أن الحقيقة واحدة بلا تمييز بين الذاتي والعرضي، هكذا تكون في الخارج، والتحكم في تقسيمها راجع إلى الدهر.

وفي رأى ابن تيمية أن المنطقة واقعون في الدرر، لأنهم يقولون: أن الشيء المحدود لا يتصور ولا يجد إلا بذكر صفاته الذاتية، وفي نفس الوقت يقولون: الذاتي هو ما لا يمكن تصور ماهية بدون تصور، أي أن الذاتي ما يوقف عليه تصور الماهية، والماهية لا تتصور إلا بذكر الأمور الذاتية. فلا بد - إذن - أن يتصور قبلها وهذا دور.

فصلاً عن أن تتريقهم بين ما هو ذاتي، وما هو غير ذاتي - عرضي - مبنى على التحكم لا على أصل علمي، فليس عندهم يمكن به التفرق بين الذاتي وغيره من حيث الواقع الخارجي.

وهذا بين أن ما زعموه، أنه صفات ذاتية لا يُعرف حقيقة الموصوف أصلاً، بل يستلزم أنه لا يمكن حده - أي حد الموصوف - فإذا لم يعرف المحدود إلا بأحد واحد غير ممكن، لم يعرف، وذلك باطل.

ولاشك أن كلام ابن تيمية يحتاج إلى مثال تطبيقي للملك يقول: إذا قدر أن حقيقة الإنسان لا تتصور حتى تتصور صفاته الذاتية - التي هي عندهم الحقيقية والناطقة - وهذه الصفات الذاتية، لا يعرف أنها صفاته الذاتية دون غيرها حتى

ويكشف ابن تيمية عن تناقض المنطقة في قعيلهم - الذاتي واللازم - ففي حين يقولون: الحيوانية ذاتية للحيوان، كالإنسان والنفس وغيرهما، فطريقاً أن هو الذاتي المشترك، والناطق هو الذاتي المميز. يقولون: العددية ليست ذاتية مشتركة للروح والفرد، ولا الزوجية والفردية ذاتية مميزة للروح والفرد.

وأما اللونية فتارة يجعلونها كحيوانية، فيجعلونها ذاتية، وتارة يجعلونها كالعددية فيجعلونها غير ذاتية... ومعلوم أن جميع الصفات اللازمة: منها ما هو خاص بالموصوف يصلح أن يكون فعلاً ومنها ما هو مشترك بينه وبين غيره، وكل منهما في الخارج واحد^(١).

أي أن الذاتي واللازم باعبار وجودهما في الخارج في شيء ما، واحد باعبار حقيقته، ولكن الدهر إذا تصور هذا الشيء، وتصور غيره قام بصنع أشياء، دعا بعضها بالذاتي والآخر باللازم تجرد التفرقة في الدهر فحسب، أما كل من الشينين محل التفرقة فحقيقة كل منهما بما اشتملت عليه واحدة في الخارج.

أما الصفات التي يعدونها عرضية، فإنها ليست كذلك عند ابن تيمية، فالعرض الذي هو "سواد" إذا خطر بالبال أنه سواد ولم يخطر بالبال أنه لون، أو لم يخطر بالبال أنه عرض أو صفة لغيره، أو قائم بغيره... فإنه لا يمكن أن يقدر في الدهر سواد أو يياض غير قائم بغيره، بل إذا خطر بالبال، فلا بد أن يعلم أنه قائم بغيره، كما إذا خطر بالبال: الجسم الحساس النامي، المتحرك بالإرادة مع الإنسان فلا بد أن يعلم أنه موصوف بذلك بل لزوم ذلك اللون في الدهر أكد وهذا يعني أن تحديد تلك الصفات بكونها تابعة للون وكونها يخاصاً إلى آخره سابق في

(١) ابن تيمية: الرد ص ٧٠-٧١.

نظر ابن تيمية إلى الحدود نظره إلى الأسماء وما تدل عليه، فالحدود بمنزلة الأسماء، والغاية من الحدود ليس الوصول إلى الماهية كما ذهب المناطقة. وإنما يميز الحدود بصفته عما ليس له.

ومادام الأمر كذلك فإن الحدود ألفاظ ومفردات قام اللهن بتصورها مجرد التمييز بين شيء وآخر. وفي هذا رد لمقالة المناطقة حول الحد وطيفته.

يعرف أن ذاته وحقيقته لا يتصور إلا بها (١) فكل منهما مترقف على الآخر. أى أن تصور حقيقة الإنسان مترقف على معرفة أن ذاته التى هى حقيقته لا يتصور إلا بها. ولا شك أن هذا دور، والدور باطل.

أما مجرد تعريف الإنسان بأنه "حيوان ناطق" فإن ذلك لا يفيد شيئاً لأنه بمنزلة الاسم المفرد لا يفيد ولا يكون جواباً للسؤال (٢).

إخلاصة: لاحظ ابن تيمية أن الحد المنطقي لا يوصل إلى العلم لذلك وجه نقداً شديداً إلى المطلق الأرسطي ونظرية الحد على وجه التخصيص - وكما رأينا - وأقر الاستقراء طريقة وحيدة موصلة إلى اليقين. يقول ابن تيمية: "إن الله تعالى جعل لابن آدم من الحسن الظاهر والباطن ما يحس به الأشياء ويعرفها... فلهذه هى الطرق التى تعرف بها الأشياء. وهذا يعنى أن الحقيقة إذا تصورها الإنسان بباطنه أو ظاهرة، إستغنى عن الحد القولى. يجد الإنسان ذلك فى نفسه، ففى المجال الحسى من عرف الحسوسات الملوقة، كالعمل - مثلاً - لم يقدده الحد تصورهما، ومن لم يلق ذلك، كمن أخبر عن السكر - وهو لم يذقه - لم يكن يتصور حقيقته بالكلام والحد، بل يميل له ويقرب إليه... وهذا التعجيل والتشبيه ليس هو الحد الذى يدعيه المناطقة.

وكذلك فى مجال الحسوسات الباطنة، مثل الغضب والخرن والعلم... وغير ذلك، من وجدها فقد تصورهما ومن لم يجدها لا يمكن أن يتصورها بالحد، ولهذا لا يتصور الأكهم الأكران، ولا العيين الوقاع، بالحد (٣).

(١) ابن تيمية: الرد ص ٧٧-٨٠.

(٢) ابن تيمية: السابق ص ٣٢.

(٣) ابن تيمية: نقض المطلق ص ١٨٥-١٨٦ مكتبة السنة.

الفصل الثالث

إشكالية القياس

• تهيئة :

• البحث الأول :

المقام السلبى فى الأقيسة والتصديقات

(نقد قوطم : إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس)

• البحث الثانى :

المقام الموجب فى الأقيسة والتصورات

(نقد قوطم : إن القياس يفيد العلم بالتصديقات)

تمهيد :

في بداية الفصل الثاني تناولت طرفاً موجزاً عن القسم الأول من المنطق وهو التصورات ، وأشرنا إلى تعريفه وأهم مسأله ، ونفعل نفس الشيء إزاء القسم الثاني من هذا الفن وهو التصديقات ، فوجد أن كلمة تصديق في اللغة ترد من أجل صدق ومشتقاتها حتى تصل إلى ما معنا ، وغير رحلتها الإشتقاقية هذه تفيدنا الأخبار بالواقع والإخلاص في الأخبار ، والإعراف بالصدق ، فالكلمة ترتبط بالأخبار والأقوال والعلاقات ، كما نلاحظ في الجانب اللغوي معنى الحكم ومطابقة الحديث للواقع (١).

ويلاحظ أن اللغة تبدو وكأنها إسمية تعطي للفظه ذات الدلالة على أمر ثابت في الواقع ودرجة الصدق ، ويظل هذا الارتباط مصححاً للفظه طرأل إشتقاقاتها حتى تدخل رحاب الصداقة بين شخصين فتركز على قيامها مطلقة من معاني الصدق والإخلاص والورد .

أما التصديق عند المنطقة فهر (إدراك نسبة بين مفردين أو أكثر) (٢) وهي إما مشتهة أو منفية ، وسمى تصديقاً لأنه خير ، وأخبر يحتمل الصدق والكذب فسموه

(١) المعجم الوسيط ص ٥١٠

(٢) د. علي بن دجيل الله : شرح السلم المروثق ص ٧٩ وما بعدها مصدر سابق .

عندهم بالقضايا ، وهي إما حملية ذات موضوع ومحمول ، وتكون كلية أو جزئية ، وكل منهما إما سالب أو موجب ، فيجتمع عندنا في الحملات صرر أربع : كلية موجبة ، وأخرى سالبة ، وجزئية موجبة ونظيرتها سالبة ، وكل قضية من هذه القضايا الأربع تتألف من موضوع ومحمول وصرر ورابطة .

وقد تكون القضايا مولفة بطريقة أخرى تعرف بالشرطية ، وهي النوع الثاني من القضايا ، ويتم بالتركيب والتعقيد إذا قيس بالنوع الأول المسمى بالحملات . وتتألف القضية الشرطية من مقدم وتالي ، وهذا التاليف بالنظر في أداة الشرط التي تسمت القضية باسمها ، فموقع قبلها كان مقدماً ، وما جاء بعدها كان تالياً .

وتقسم القضايا الشرطية إلى : شرطية متصلة ، ومنفصلة والمتصلة إما كلية أو جزئية ، وكل منهما إما سالبة أو موجبة ، فيتحصل عندنا أربع أنواع في الشرطية المتصلة، وهي كذلك في الشرطية المنفصلة (١) .

وقد افترض الناطقة في ذكر هذه الأنواع كلها ، وفرضوا جهدهم فيها حتى إذا ما وصلوا إلى الاستقراء جاءوه من رحلة شاقة ليلقوا ضرباً على هذا النوع من

(١) د. ماهر عبد القادر : المناطق ومناهج البحث ص ٣٩ - ٤٩

وأبعاد البشار : مناهج البحث ص ٢١

تسمية بأشرف الإحتمالين ، وليس كذلك من جهة اللغة كما أشرنا ، إنه من مادة لا تحتمل إلا المطابقة للواقع فحسب ، أى أنه إثبات أمر الأمر بالفعل ، أو نفيه عنه بالفعل وتقريبه لللهن .

وتقوم التصديقات على القياس ، والثاني أساس العملية الاستدلالية كلها ، بل هو أهم جزء فيها ، والتصديق إما ضروري - كادراكنا أن الواحد نصف الإثنين - وإما نظري - كادراكنا أن الواحد نصف سلس الإثنى عشر - حسب إدراك القضية وإحياجها إلى الدليل أو عدم إحياجها .

فما هو القياس الذي يعتبر أساس التصديقات ؟ وما أشهر أنواع الاستدلال عندهم ؟؟

يشير المغربون إلى أنه من قاسي ، يقال : قاس الشيء على غيره قياساً قدره على معاله (١) وعند الناطقة " قول مؤلف من أقوال متنى سلمت لزوم عنها لاداتها (٢) قول آخر (٣) مثل : العالم متغير ، وكل متغير حادث ، فهاتان قضيتان يلزم عنهما ثالثة هي : العالم حادث .

ويتضح من التعريف والمثال أن الأقوال ليست مجرد أقوال معبورة ، بل هو أقوال نظمت بصورة خاصة أيضاً ، تلك الطريقة الخاصة التي تنظم الأقوال هي ما يعرف

(١) لسان العرب ج ٥ ص ٣٧٩٣ دار المعارف بمصر .

(٢) لاداتها أى لذات القياس بشكله وضروبه ، لاديلآخر خارج عنه ، كدليل المساواة (مادة المساواة ، أو ما يشبهها ، كالأكثر والأقل ، والأبعد والأقرب ونحو ذلك) .

(٣) حاشية الباجوري على السلم ص ٨٩ ط ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م .

المبحث الأول

﴿المقام السلبي في الأقيسة والتصديقات﴾

نقد قورطم : (أن التصديقات لا تنال إلا بالقياس)

الإستدلال فقالوا : إنه الانتقال من الجزئي إلى الكلي ، وهو إما تام أو ناقص ،
والأول ما استقرت فيه جميع الجزئيات .

والثاني ما لم تستقر فيه كلها ، ولذلك فهو يفيد الظن ، وإذا إنتقلنا من
جزئي إلى جزئي فهو الإستدلال التمثيلي وهو ثالث أنواع الإستدلال عند المناطقية
(١) .

والقياس الذي أشرنا إليه يقدم على نظريتين : إحداهما ميتا فيزيقية ، وهي
إلحاصية بقانون الذاتية ، ومعناه عدم تغاير الماهية ، وثانيهما فيزيقية وتعنى قانون
العلية ، أي الإرتباط الضروري بين العلة والمعلول(١) .
والآن إلى نقد ابن تيمية للقياس من وجهة نظره

(١) د . المنشار : ص ٥٨ .

نقد ضرورة القضيية الكلية الموجبة للقياس

أ) يبدأ ابن تيمية بتفيل قول المناطقة : أن العلوم القينية النظرية لا تحصل إلا بالبرهان ، وهو القياس الشمول والذي إشترطوا فيه قضية كلية موجبة ، وطالما قالوا : (إنه لا إنتاج عن قضيتين سالتين ، ولا جزئيتين في شئ من أنواع القياس ، لا بحسب صورته ، كاعلى والشرطي المتصل والمنفصل ، ولا بحسب مادته : لا البرهاني ولا الخطائي ولا الجدل ، بل ولا الشعري^(١) .

بنى ابن تيمية نقده هنا على أساس التحقق من القضية التي هي مناط العلم عندهم ، فيفصل قائلًا : إذا كانت القضية الكلية الموجبة ضرورية لما يسمونه برهانًا فلا بد من العلم بتلك القضية : وهل هي كلية أم جزئية ؟ فإن كانت جزئية فلن يتم تبرجها علم لاشرائط الكلية في تحصيل العلم .

وإن كانت كلية فإما أن يكون العلم بها بدئيًا ، فإن كان كذلك لزم أن يكون كل واحد من أفرادها بدئيًا كذلك .

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٠٧

ولا يمكن جعل شئ من الأشياء ، لا موجوداً ولا معدوماً في حال واحدة ، فلا يمكن جعل الخال لا موجود ولا معدومة ، كان العلم بأن هذا المعين لا يكون موجوداً معدوماً ممكناً بدون هذه القضية الكلية ، فلا يقتصر العلم بالنتيجة إلى هذا البرهان (١) ويسوق ابن تيمية مثالا ثالثاً لبيان فساد قول المناطقة : بأن العلم اليقينية لا

تحصل إلا بالقياس - البرهان - فيقول : قولنا " كل محدث لابد من محدث " ، و " كل ممكن لابد له من مرجح " يمكن العلم بأفرادها المطلقة بالقياس البرهاني عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التي لا يتم البرهان عندهم إلا بها فيعلم أن " هذا المحدث لابد له من محدث " و " هذا الممكن لابد له من مرجح " فإن شك وحوز " أن يحدث هو بدون محدث أحدثه " أو أن " يكون - وهو ممكن قبل الوجود والعدم - بدون مرجح. يرحح وحوده "حوز ذلك في غيره من المحدثات والممكنات بطريق أولى ، وإن جرم بذلك في نفسه لم يخرج علمه بالنتيجة المعنية - وهو قولنا : " وهذا محدث فله حدث " أو " هذا ممكن فله مرجح " - إلى العلم بالقضية الكلية فلا يحتاج القياس البرهاني .

ويذهب " مل " بعد ذلك في هذا الاتجاه ، قائلًا : إننا حين نقول : (كل الناس مائتون ، والدورق أوف ولنجتون في المقدمة الكبرى الحاكمة على كل الناس) ، ولا يسوغ أفراضها وهي المطلوب : فإنها إما أن تكون معلومة قبل الكبرى وحسب فلا فائدة من تركيب القياس ، وتركيبه عمل صناعي بحث ، وإما أن تكون مجهولة وحسب يستحيل صوغ الكبرى لاستحالة التحقق من مزية كل الناس إلا بالتحقق من مزية كل فرد من الناس . فليس القياس إستنتاج الجزئي من الكل ، ولا الكل من الجزئي ، ولكن إستنتاج الجزئي من الجزئى ، أى إستنتاج حالة

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٠٨ ، ١٠٩

وإما أن يكون العلم بها نظرياً - كسبياً - وعندنا احتياج إلى علم بدوي ، ولا شك أن هذا يفنى إلى الدور أو التسلسل ، وكلاهما باطل ، وهكذا في سائر القضايا الكلية التي يعمل بها مبادئ البرهان ويسمونها (الراجع غيرها) (١) .

وإذا كانت القضية الكلية والئة هي عنصر البرهان الجوهري بحاجة إلى دليل على صحتها - باعتبارها قضية نظرية كسبية - فكيف يكون القياسى - التي هي مقدمة فيه - طريقاً إلى العلم أو مفضياً إلى العلم ؟

(ب) ويطل الحاجة إلى القضية الكلية من جهة ثانية مبيناً أن العلم يتحقق بدونها ، فيقول : ما من " قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط تلك القضية ، بل الواقع كثيراً (٢) .

فنحن نعلم أن الواحد نصف الاثنين وأن الكل أعظم من جزئه ، وكذلك نعلم أن النقيضين لا يجمعان ولا يرتفعان ، وكذلك الضدان ، فنعلم أن : هذا الشئ لا يكون أسود أبيض ، ولا يكون متحرراً ساكناً ، ولا يحتاج الإنسان في العلم بذلك إلى قضية كلية : بأن " كل شئ لا يكون أسود أبيض " و " لا يكون متحرراً ساكناً " (٣) .

ويضرب ابن تيمية مثالا ثانياً ، فيقول : " إذا أريد إبطال قول من يثبت الأحوال ، ويقول إنها موجودة ، ولا معدومة ، فقليل : هذان نقيضان ، وكل نقيضين لا يجمعان ، ولا يرتفعان ، فإن هذا جعل للواحد لا موجوداً ولا معدوماً

(١) السابق ص ١٠٧

(٢) السابق ص ١٠٨ ، ١٠٩

لا تريد الحدود عن ثلاثة .

ومع أن " BRADLEY " يعلم بأن قياس " JEVONS " يتضمن أربعة حدود إلا أنه يرى أن ذلك لا يفي أننا قد وصلنا إلى نتيجة من مقدمتين سلبيتين هما :

(١) (أ) ليست (ب) .

(٢) ما ليس (ب) لا يكون (ج)

إذا (أ) ليست (ج) .

وعلى ذلك فليس القياس بمعناه المعروف هو الوسيلة الوحيدة للاستدلال (١) .

(ج) ثم يهدم ابن تسمية القضية الكلية التي يقرم عليها القياس من منظور التفرقة بين ما هو ذهني ، وما هو في الخارج فيسرق بداية قول المناطقة : " إن القياس المنطقي لا يفيد العلم إلا بالكليات ، والكليات إما هي كليات ذهنية (٢) ، والعلم الجزئي ليس علماً على الإطلاق ، والكلي هو المعتمد في العلم ، وهو الذي فصل إليه بالبرهان كما يقولون : فالكليات الذهنية أمور مقدرة ، بينما الموجود في الخارج أمور معينة ، مشخصة ، الموجود في الخارج إذن الجزئيات لا الكليات .

(١) د / زكي نجيب محمود : المطلق الوضعي ص ٢٢٢ سنة ١٩٥٩ م .

(٢) قول المنلازمة : الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، إذا يريدون أنها موجودة بالفعل في الأذهان ، أما وجودها في الأعيان فيالقوة (تهاافت تهاافت لابن رشد ص ٢٠٦) .

معينة من حالة أخرى شبيهة بها - وهو قياس التمثيل - فحين تريد أن ندلل على أن " اللوق أوف " مانت ، ولا نفكر في كل الناس ، وإنما نفكر فقط في الذين ماتوا قبله وننخذ منهم مقدمة جزئية ، وجبت لا يكون القياس مصدرة على المطالب من حيث أن " اللوق " غير مضمن فيها ، فالقياس عبارة عن إستقراء وليست النتيجة فيه مستتبطة من الكبرى ولكنها مكتسبة وفقاً للكبرى (١) . وفي هذا السياق - نقد القول بأن العلوم اليعينية لا تحصل إلا بالقياس - ذهب " JEVONS " إلى أن القياس الأرسطي ليس هو النمرودج الوحيد للتفكير السليم .

يقول الدكتور / زكي نجيب محمود ملخصاً رأي (جوفنر) : " لا إنتاج من سالتين ... ولكن من علماء المطلق فريق لا يأخذ بهذه القاعدة في القياس ، ويرى أن المقدمتين الساليتين قد تتجهان ، فهما جوفنر يسرق لنا المثال الآتي لقياس منتج مقدمته سالتين :

" كل ما ليس بمعنوي ، لا تكون له القدرة على التأثير "

" المعاطيس القوي ، والكربون ليس معدياً "

وإذا فالكربون ليس قادراً على التأثير المعاطيسي القوي .. فهاتان مقدمتان سلبيتان ومع ذلك فزاهما تتجهان نتيجة سلبية صحيحة) .

صحيح أن " KEYNES " رد نقد " JEVONS " قائلًا: إن هسلا الإستثناء الظاهري للقاعدة - عدم زيادة الحدود عن ثلاثة - ليس الإستثناء الحقيقي وذلك مع التسليم بصحة الاستدلال ولكن مع اعتبار المقدمتين سالتين كان لدينا أربعة حدود وعلى ذلك لا يكون الاستدلال قياساً لأنه جاوز شرط القياس الذي يحتم أن

يُحشد ابن تيمية العديد من الأدلة على أن العلم باجتراني ، أو العلم بالعلمين لا مشخص في الخارج هو العلم الحقيقي ، ومن ذلك قوله : إن القضايا الحسية لا تكون إلا جزئية ، فعن لم ندرك بأجس إلا أن " هذه النار محرقة " فإذا جعلناها قضية كلية وقلنا : " كل نار محرقة " فإن العلم بصدق هذه القضية لا يكون إلا بالمشاهدة جزئيات واقعية معينة مشخصة ، أو كما يقول ابن تيمية : " إن العلم بها لا يكون إلا بقياس التمثيل .

القياس عند أرسطر هو طريق البحث العلمي ، بل هو أهم أداة في البحث العلمي عنده ، ونظرة ابن تيمية إليه - كما أسلفنا - أنه لا يوصل إلى علم يقيني ، بل يمكن العلم بدون هذا القياس ، ونشأت - كما قلنا من قبل - بعد ابن تيمية نظريات - محل اعتبار وتقليد - أكر إسمية من ابن تيمية ، يقول " جون ديوى " فبناء على المطلق القائم بيننا اليوم ، حين يتناول بالنظر المناهج العلمية وثنائيتها ، تعد القضايا الكلية والعنصرية - أى ضرورية الصدق - لا وجودية في مضمونها المنطقي . بينما تعد القضايا الوجودية كافة جزئية ، ولذلك فهي شتي (١) .

القياس الارسطي قياس استبطاني ، أو أن الاستبطاني والقياسي مترادفين لنسئ واحد ، وفي هذه الحالة يكون " الانتقال من لاوسع شئاً إلى الأضيق شئاً لا . وهنا نفهم اجتراني بمعناه المنطقي الدقيق ، نفهمه على أنه معادل لتمييزنا في الأنواع بين ما هو أخص مما هو شامل شئاً كلياً " (١) . وبين التصور الذى يتفق مع المنهج العلمي كما عارسه العلماء اليوم ، فيقول " التفكير الرياضى هو البرم المبرمج البارز للبرهسان الإرسطى ، لكن أحمد ممدن الرياضيين

(١) جون ديوى : المنطق ص ١٨٨ مصدر سابق .

لا يجد أهمية منطقية في أن يرد سلسلة القضايا الرياضية المتعلقة بعضها ببعض إلى صورة الاستدلال القياسي ، كلا ، ولا هو يرى أن مثل هذا الرد يضيف شيئاً إلى قرة برهانية ، وأمثال هذه الإرسطيات الرياضية لا تسير بالضرورة - إلا في حالات نادرة - مما هو أعم إلى ما هو أقل تعميماً .

وأهم شئ يقصده " ديوى " هنا هو الكشف عن البرن الشاسع ، بين التصور الارسطي للإستبطا وبين المنهج العلمي الحديث ، فحقيقة الأمر هنا أنه بالنسبة إلى التمايل الرياضى - لم أخذناه مثلاً للإستبطا - يستحيل علينا أن نعلم القول بأن وجه من الوجوه عن سعة المقدمات بالنسبة إلى سعة النتيجة ، وإنما تعتمد فروق كهذه مما عساه أن يكون مثلاً في الحالة التى تكون إزاءها ، على الطرائق الخاصة التى نسطعها ، وعلى طبيعة المشكلة التى نعالجها .

وبالتك يستين بعد التصور الارسطي للإستبطا ، عن المنهج العلمى كما عارسه العلماء (١) .

أما ابن تيمية فقد انتهى إلى إبطال الحاجة إلى الكلية في تحصيل العلم سواء منها ما هو بدئى أو نظرى ، وأنها أمور ذهنية ، والعلم بالأشياء يتم بدونها ، وبالتالى فلسنا بحاجة إلى القياس المنطقي في تحصيل معارفنا الكسبية ، كما أن القضايا بالبرية ليست في حاجة إليه من باب أولى ، فالعقل والسمع لا يحتاجان إلى هذا القياس .

د - يعود ابن تيمية مرة أخرى لنقد الكلية من خلال التاكيد من صحتها ، فيقول : القضية الكلية مثل : (كل نار محرقة) تثير سؤالاً على أهل المنطق ، فعراه :

(١) جون ديوى : المنطق ص ٥٦٣

وهذا هو المنهج العلمي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظري المجرد الذي يقرم عليه المطلق الأرسطي .

بذلك يثبت ابن تيمية بأنه واقعي يؤمن بما تؤدي إليه الملاحظة والتجربة - وهو بهذا يستق " ليكون " و " مل " في جعلهما التجربة أو الاستقراء أساس المعرفة (١) فالجربيات المشخصة واقعة تحت الجواس ، وأما الأجناس والأنواع ، فغير واقعة تحت حواسنا ، أي ليس لها وجود واقعي ، فهي موجودات ذهنية ، تقع تحت قوة من قوى النفس ، والتي أشار إليها ابن حزم - وغيره من الفلاسفة - وهي العقل .

إن جزم العقلاء بال شخصيات من الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات ، وجزمهم بكليات الأنواع أعظم من جزمهم بكليات الأجناس ، والعلم بالجربيات أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى ، ثم كلما قوى العقل إتسمت الكليات ، وحينئذ لا يبرز أن يقال : إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع ، والأجناس ، ولا أن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس بل قد يعلم أن كل إنسان كذلك ، ويعلم أن كل إنسان كذلك قبل أن يعلم أن حيوان كذلك ، فلم يبق علمه بأنه أو بشأن غيره من الحيوان حساس متحرك بالإرادة موقفاً على البرهان . وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فلنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن " ذلك الغائب مثل ذلك الشاهد " أو أنه يساويه في السبب المرجح لكونه حساساً ، متحركاً بالإرادة (٢) .

(١) د. النشار : منهاج ص ١٧٨

(٢) الرد ص ١١٥ ، ١١٦ ، مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي للمؤلف ص ٨٩ - ٩١ .

كيف عرفوا صدق هذه القضية ؟ فإن قالوا :

(١) باعتبار الغائب الشاهد / وأن حكم الشيء حكم مثله .

يقول ابن تيمية : هذا استدلال بقياس التمثيل وهو عندهم لا يفيد إلا الظن ، وعليه تكون الكلية الموجبة التي هي صسر القياس عندهم لا تفيد اليقين - كما قالوا من قبل - وإنما تفيد الظن .

(٢) وإن قالوا : نعلم ذلك بالبدئية والضرورة .

قيل : هذا إقرار بأن القضايا الكلية معلومة بالبدئية والضرورة ، وأن النفس مضطرة إلى العلم بها ، وإن كان هذا حقاً فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضاً في النفس بالبدئية والضرورة كما هو الواقع (١) ، وإذا حدث ههنا فلا حاجة إذن إلى القياس ، لأنه لا يوصل إلى العلم بشئ موجود في الواقع المعين .

(٣) ومن وجهة ثالثة فإن الكلية متوقفة على الجزئية لا العكس ، يؤكد ابن تيمية على ذلك فيقول : الجزئيات المعينة القائمة على الحس هي الحقائق الوحيدة المتحققة في الأعيان ، وهي الحقائق التي يقوم عليها المنهج التجريبي باعتبار أن التجربات تحصل بالحس والعقل ، فعمامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الموت .

والعلم بهذه القضايا الكلية تجريبياً ، والحس إنما يدرك رتبة معينة ، وموت شخص معين ، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك ، فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس والعقل ذلك أن التجربة إنما تحصل بالنظر ، والإعتبار والتدبير (٢) .

(١) ابن تيمية : الرد ص ١١٥ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٩٢ ، ٩٣ .

على فعل الغير .

أما السبب المقتضى للمعلم بالتجربات - في رأى ابن تيمية - هو " تكرار اقتران أحد الأمرين بالآخر ، إما مطلقاً وإما بالشعور المناسب .

غير أن المنطقة اعتبروا المعرفة الآتية عن طريق التواتر والتجربة معرفة ذاتية ، شخصية أى ما " يختص به من حصل له ذلك ، فلا يصلح أن يحتج به على غيره " (١) أما رد ابن تيمية وتفنيدته لهذا الموقف فستتاوله بالتفصيل في الجانب الإنشائي عنده .

هـ) في الفصل الثالث سيتناول بالتفصيل : التجربات والخسيات والتواترات وموقف كلاً من المنطقة وابن تيمية منها .

وإن كان لا يفترنا أن نروه إلى أن ابن تيمية كان أسبق من الخمين في التركيز على التجربة وجاء بعده من أكمل حلقة مثل "يكون" و "هيزم" و "مل" و "ديري" يشير جرون ديوي إلى القضايا التجريبية - أو كما يسميها قضايا الإدراك اخصى ، ودورها في تحصيل المعرفة - فيقول : " ...ومن ثم كانت أمثال هذه القضايا هي التي تقبل أول مراحل تحديد المشكلة لأنها تزودنا بمعلوم أولي : إذا ما أضفناه إلى غيره من المعطيات ، فقد بدنا على نوع المشكلة التي يقيسها الموقف ، الذي نحن إزاءه ، وبهذا فهر تزودنا بشاهد من الشواهد التي تشير إلى حل مقترح لها ، كما يكون أداة لاختبار ذلك الحل " (٢) .

(١) جرون ديوي : المصدر السابق ص ٤٦٨ ، ٤٦٩ .

(٢) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية . الكتاب الثالث . الفلسفة الحديثة . ترجمة د. محمد فتحي الشبيبي ص ١٧٩ الحجة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ م .

وإذا كان الفرد جزءاً بالنسبة إلى نوعه والنوع جزءاً بالنسبة لجنسه ، علماً أن ابن تيمية ينتقل بنا من معرفة جزئية أو المعرفة بالجزئي إلى المعرفة بالجزئي آخر وهكذا وصراً إلى العلم اليقيني ، وهذا طريق أسهل وأيسر مما ذهب إليه المنطقة ، فالأمر الكلية التي قالوا إن القياس يفيد العلم بها " يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم ، فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون قياسهم الشمولي وربما كان أيسر ، فإن العلم بالمعينات قد يكون أبين ، من العلم بالكليات (١) .

٤) ويأتي دور التجربات لدى الشخص أو الإفادة بها من غيره كمنهج لمعرفتنا وتخصيلنا للمعلم بعيداً عن القياس المنطقي ، يقول ابن تيمية : (القضية الجزئية - لا الكلية - التي تجربتها التجريبية (٢) اخصية هي باب العلم اليقيني ، والمقصود بلفظ التجربة - في رأى ابن تيمية - يستعمل فيما تجربه الإنسان وبقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته ، والدليل على ذلك : ما تجربه الإنسان : أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق ، وإذا غابت أظلم الليل ، وأنه إذا بعدت الشمس عن الأرض جاء البرد وسقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها ، وإذا جاء الحر أوقت الأشجار وأزهرت ولا شك أن هذه أمور العلم بها يشترك فيه جميع الناس .

هذه القضايا تجربات عادات ، قد تكون من فعل الإنسان ، ومن فعل غيره "وقد يعلم الإنسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم التجريبي وإن لم يكن له قدره

(١) الرد ص ٢٥٢ ، د.عزمي إسلام : السابق ص ٤٣ .

(٢) في الفصل الثالث سيتناول بالتفصيل : التجربات والخسيات والتواترات وموقف كل من المنطقة وابن تيمية منها .

نقد الحد الأدنى

في ضوء نسبة البديهي والنظري من التصديقات

يهدف ابن تيمية لقده للحد الأوسط في القياس الأوسط بالكلام عن البديهي والنظري في التصديقات ، حيث رأى أن الفرق بينهما أمر نسبي محض .

ثم يشرح لك بما يعرف به المنطقة من أن التصديقات منها ما هو بديهي ، ومنها ما هو نظري ، وأنه يتسع أن تكون كلها نظرية لافتقار لانظري إلى البديهي (١) .

والفرق بينهما على حسب النسبة والإضافة بمعنى أن ما قد يكون بديهيًا عند إنسان يكون نظريًا عند غيره ، والعكس أيضًا ، ويعتبر ذلك يرى أن " البديهي من التصديقات ما يكفي تصور طرفه - موضوعه ومحمله - في حصول تصديقه ، فلا يعرف على وسط يكون بينهما - وهو الدليل الذي هو الحد الأوسط - سواء كان تصور الطرفين بديهيًا أو لم يكن (٢) .

وتقرير ما ذهب إليه ابن تيمية أن " الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم

من تفاوتهم في قوى الأيمان (٣) أي أنهم يستطيع تصور الطرفين - الموضوع

(١) وأيضاً انظر : النجاة ص ٣ لابن سينا ، ود. النشار : المعلق الصوري ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٣) الرد ص ٨٩ .

بل نجد (جون استوارت مل) - من قبل ديوي - يقرض القضية الأساسية لمعلق القياسي ، فقد أخذ " موقفاً إيجابياً متطرفاً - فيما يقول رسل في موضوع الكليات ، فجميع الأشياء التي توجد هي جزيئات ، ولكننا نستطيع أن نصوغ أفكاراً عامة مثل (إنسان) فعموميتها تتألف فقط في كونها تنطبق أو يمكن أن تنطبق على تنوع من الأشياء الجزئية ، وفي وجودها الخاص بها ، مثل الأفكار في الذهن ، هي بالضيطة جزئية شأن كل شئ آخر يوجد (١) .

(١) ابن تيمية : الرد ص ٩٥ ، ٩٨ .

نقد اشتراط مقدمتين في القياس :

نعرضنا - فيما سبق - لتعريف المنطقة للقياس بأنه " قول مؤلف من اقوال اذا مسلمت لزم عنها لاناتها قول اخر " و اللازم هو النتيجة .

و يرد ابن تيمية من عدة وجوه :

أولاً : و هذا التعريف ليس فيه ما يوجب الاختصار على مقدمتين فقط ، لأنهم " اذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفاً من اقوال ، و هي المقضيا لم يجب ان يراد بذلك (قولان فقط) لأن لفظ الجميع اما ان يكون متاولاً لاثنتين فصاعداً كقولنا تعالى " فيان كان له إخوة فلإيمه السادس " (١) و اما ان يراد به الثلاثة فصاعداً و هو الاصل عند الجمهور .

ولكن قد يراد به جنس العدد فيتناول الاثنتين فصاعداً ، و لا يكون الجميع مختصاً بالثنتين فاذا قالوا : هو مؤلف من اقوال ، ان ارادوا جنس العدد كان المعنى : من اثنتين فصاعداً . فيجوز ان يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات و اربع مقدمات فلا يختص بالاثنتين . و ان ارادوا الجميع الحقيقي لم يكن مؤلفاً الا من ثلاثة فصاعداً ، و هم قطعاً ما ارادوا هذا فلم يبق الا الاول " (٢)

و هذا الوجه ينبت عند ابن تيمية على مفهوم لفظة الجميع " اقوال " من جهة اللغة العربية .

ثانياً : و حتى لو سلمنا بالثنتين ، فماداً تريدون بقولكم ليس المطلوب اكثر من جزئين ؟

(١) سورة النساء ، آية ١١ .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ١٧٠ ، ١٧١ ، د. عزيم اسلام : دراسات في المنطق ص ٣٤ .

والخمول - تصوراً تاماً بحيث يبين لغيره الذي لم يتصور العرفين التصور التام .

يفهم من هذا أن بعض الناس يستطيع الوصول إلى التصورات الصحيحة دون الحاجة إلى الوسط أو الحد الأوسط ، ويفهم أيضاً من قول ابن تيمية بتفاوت الناس في القرى اللادينية أن الإستهانة من الحد الأوسط ليس مطلقاً فقد يستغني عنه البعض ويفتقر إليه البعض الآخر .

غير أن المنطقة يرون - نحن - أن من البديعيات ما هو مطلق و لا يمكن أن يكون نسبياً ، يقول الفارابي " في المقولات اشياء لا يمكن أن يكون العقل غلط فيها و هي التي يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها ، مثل أن الكل اعظم من الجزء ، و ان كل ثلاثة فهو عدد فرد " و لكنهم يقررون من الاشياء ما تتفاوتت قرى الناس في ادراكها : " و اشياء اخرى يمكن أن يغلط فيها ، و يعدل عن الحق الى ما

ليس نحن ، و هي التي شأنها ان تترك بتأمل و فكر و عن قياس و استدلال " (١) . و يبين ذلك لغيره بأدلة هو غني عنها ، و تكون هذه ادلة حشداً أو سطر عند المخاطب و ليست كذلك عند المستدل .

(١) الفارابي : احصاء العلوم . تحقيق د. عثمان أمين ص ١٢٠ ، ١٢١ القاهرة ١٩٣١ م .

معددة" (١) و قد بني هذا الرد ايضاً على اللغة .

رابعاً : و في هذا الوجه يركز ابن تيمية على مطلب القياس ، و تحايز اللغات فيه ، مؤكداً بدايةً على ان المعاني المنطقية مرتبطة باللغة المفكر بها (٢) ، و ان المنطق الارسطي صيغة منظمة للغة الحياة اليرثانية ، و يرى ايضاً ان ارسطو فكر في نسق لغوي معين و وضع مفاهيم و معاني منها ما قد يطبق على انساق لغوية اخرى ، و منها ما لا يطبق ، و على ذلك فلا غرابة ان وجدنا ابن تيمية يستند في ثقده لقروهم السابق " ليس المطلوب اكثر من جزئين " على خصائص اللغة العربية و مخالفتها لخصائص اللغة اليرثانية (٣) و على هذا لا ينبغي تطبيق منطق الثانية على منطق الاولى .

خامساً : يبرز ابن تيمية ملحظاً جيداً في ثقده لشروط المقدمتين و يستند فيه على الاختلاف و التباين بين افهام الناس و اذهانهم " فمن الناس من لا يحتاج الى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك ، و منهم من لا يحتاج في علمه بذلك الى الاستدلال ، بل قد يعلمه بالضرورة ، و منهم من يحتاج الى مقدمتين ، و منهم من يحتاج الى مقدمتين ، و منهم من يحتاج الى ثلاثة .. " (٤) فمن اراد ان يعرف ان هذا المسكر المعين محرم ، فإن كان يعرف : ان كل مسكر محرم فإنه لا يحتاج الا الى مقدمة واحدة ، فطالما ان كل مسكر محرم فهذا المسكر المعين محرم .

(١) ابن تيمية : السابق ص ١٧٤ .

(٢) انظر المدخل ص .

(٣) د . النشار : المنطق الصوري ص ٥٢ .

(٤) الرد ص ١٦٨ .

يقول ابن تيمية : " ان اردتم ليس له الا اسمان فمردان ، فليس الامر كذلك بل قد يكون الصغير عنه بأسماء متعددة مثل ، من شك في السيل ، هل هو حرام بالنس ، ام ليس حراماً ، لا بعض و لا بقياس ؟ فاذا قال الخيب : السيل حرام بالنس ، كان المطلوب ثلاثة اجراء . فاذا قال هل الانسان جسم حساس ، نام ، متحرك بالارادة ، ناطق ، ام لا ؟ فالمطلب هنا له ستة اجراء " (١)

ثالثاً : و ان اردتم بالاثنتين جملتين رد ابن تيمية مستنداً الى الآيات القرآنية ليثبت بها وجهة نظره فيقول : " و في الجملة فالمرصوح و الخمبول ، الذي هو مبتدأ و خبر ، و هو جملة خبرية ، قد تكون جملة مركبة من لفظين ، و قد تكون من اللفظ متعددة اذا كان مضموناً مقيداً بغيره كثيرة مثل قوله تعالى " و السابِقون الاولون من المهاجرين و الانصار و الذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم و رضى عنه " (٢) ، و قوله " ان الذين آمنوا و الذين هاجروا و جاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله " (٣) و قوله " و الذين آمنوا من بعد و هاجروا و جاهدوا معكم فاولئك منكم " (٤) . و امثال ذلك من التثنية التي يسميها النحاة الصفات و العطف ، و الاحوال ، و ظرف المكان ، و ظرف الزمان ، و نحو ذلك . فاذا كانت القضية مقيدة بغيره كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين بل من اللفظ متعددة و معان

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٧٣ .

(٢) سورة التوبة ، آية ١٠٠ .

(٣) سورة البقرة ، آية ٢١٨ .

(٤) سورة الانفال ، آية ٧٥ .

صاحب المنطق : "ان القياس لا ينبغي من مقدمة واحدة " فلفط ، لأن القتال اذا اراد مثلاً أن يدل على ان (الانسان جوهري) ، فقال : استدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمين بأن اقول : " ان الدليل على ان الانسان جوهري انه يقبل المتضادات في ازمان مختلفة " و ليس يحتاج الى مقدمة ثانية ، هو قول القتال : " ان كل قابل للمتضادات في ازمان مختلفة جوهري " و ذلك لدخول تلك المقدمة في السابقة التي منطوقها " انه يقبل المتضادات في ازمان مختلفة " فالثانية خاصة تدخل في الاولى العامة ، ومعلوم انه اذا ذكر العام يدخل الخاص فيه فلا حاجة لنا به . قلنا لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة ، لأن القتال اذا قال : " جوهري لكل حي " و " الحياة لكل انسان " .

فسواء في العقول قول القتال : " الجوهري لكل حي " و قوله " لكل انسان " .

ثم يستلزم ابن تيمية ، فيقول اذا قلنا : " كل انسان حي ، و كل حي جوهري " كما يقولون : " كل انسان حيوان ، و كل حيوان جوهري او جسم " فسواء في العقول علمنا بأن " كل انسان جوهري او جسم " فمن علم ان : " كل حيوان جوهري " فقد علم ايضاً ان " كل انسان جوهري " (١) .

سابعاً : و يصعد ابن تيمية في نقده الى امكانية الاستغناء عن المقدمتين و

ذلك انه قد يستدل الانسان اذا شاهد الاثر على ان له مؤثراً و الثابتة على ان لها كائناً من غير ان يحتاج في استدلاله على صحة ذلك الى المقدمتين ، و يتبين من كلام النريختي ان المقدمتين ان كانتا بديهييتين فاحدهما تكفي عن الاخرى ، و ان كانت احدهما بديهية و الاخرى نظرية احتاجت النظرية الى بيان يتج عنه اكثر من مقدمتين بأن

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٣٧ ، ٣٣٨ .

و على هذا المثال يقاس " سائر ما يقع الشك في اندراجہ تحت قضية كلية من الانواع و الاعيان ، مع العلم بحكم تلك القضية ، كتعارض الناس في النرد و الشطرنج هل هما من الميسر اما لا ؟ و تنازعهم في النيد المتنازع فيه هل هو من الخرم ام لا ؟ و تنازعهم في اختلف بالنرد و الطلاق و العتاق هل هو داخل في قوله تعالى " قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم " (١) ، (٢) ام لا ؟ و تنازعهم في قوله تعالى " أو يعفر الذي بيده عقدة النكاح " (٣) هل هو الزوج او الولي المستقل ؟ و امثال ذلك .

و قد سبق لصاحب نقد النثر القول : " و ليس يجب القياس الا عن قول يتقدم ، فيكون القياس نتيجة ذلك كقولنا : اذا كان اخي حساساً متحرراً ، فالانسان حي . و ربما كان ذلك في اللسان العربي مقدمة او مقدمتين او اكثر على قدر ما يتجه

من الفهام المخاطب " (٤) .

سادساً : و يعلم ابن تيمية قضية الاحتياج الى مقدمتين اثنتين معاً ، بل ربما يحتاج الى واحدة فقط ، و ذلك حينما يسوق قول النريختي من ان قولاً من متكلمي اهل الاسلام قد اعترضوا على ارضاع المنطق هذه و قالوا : اما قول

(١) سورة التحريم : آية ٧ .

(٢) ابن تيمية : السابق

(٣) سورة البقرة : آية ٢٣٧ .

(٤) ابن قدامة : نقد النثر ص ١ طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ - ١٩٠٠ م ، د.المنار : مناهج البحث ص ١٨٨ دار المعارف بمصر .

الأولية التي نستخدم عليها تلقائياً دون الرجوع الى وسيط و على نتائجنا التي نسجلها من نسق ذي علاقات متوعة (١).

و يرجع "جون ديوى" عدة انتقادات الى النظرية التقليدية لأنها تجعل القياس و الصورية الاستباطية شيئاً واحداً ، فهي هلمأ :

١- لا تفسح مجالاً لأية قضية وجودية .

٢ - تعصم بالفكرة القائلة انه لا يجوز ان يكون هناك اكثر من

مقدمين في مسألة القضايا التي تنتقل فيها بالفكر الاستباطي ، و هي فكرة تنفيها كل صور التلليل الرياضي " (٢)

(١) د. عبد الفتاح الديدي : الفلسفية المنطقية عند جون استيرارت مل ص ١٥٥ .

(٢) جون ديوى : المنطق ، نظرية البحث ص ٥١٥ .

يكون ثلاثة او اربعة ، و ان كانتا نظريتين لم لكل منهما بيان ، فتريد المقدمتان ايضاً الى اربعة او خمسة .

و بعد ان يفرغ ابن تيمية من نقده للمقدمتين ، وعدم لزوم ذلك طبقاً للرجوع النقدي التي ذكرها ينتهي الى انه ينبغي على المنطقة الاعتراف بان الذي لابد منه هو مقدمة واحدة و ما زاد عليها فإفنا هو لبيانها ، و قد يحتاج اليه اولاً و هذا اقرب الى المعقول (١) .

و اذا هدم المقدمتين انهى القياس بالشكاله لأنه يقوم على التسليم بوجودهما في اوضاع مختلفة بالنسبة للحد الاوسط و للايجاب و السلب ، و لنقيض كل منهما او العكس المسترى ، او عكس النقيض ، مما هو معروف من شروط انتاج القياس .

و من الجدير بالذكر ان ابن تيمية قد سبق بهلمأ النقده كثيراً من المعاصرين ، و اخص منهم بالذكر " برادلي " الذي ذهب في الجزء الاول من كتابه "مبادئ المنطق" الى ان القياس الارسطي يتكون من مقدمتين فقط ، في حين اننا نستطيع الاستنتاج من اكثر من مقدمتين و من ثم فإن الاختصار في القياس على مقدمتين خرافة ينبغي التخلص منها . (٢)

كما يلخص الدكتور عبد الفتاح الديدي موقف " جون استيرارت مل " من شرط المنطقة للمقدمتين بقوله : " و اذا كان ثمة حقائق يحتاج اثباتها الى مقدمتين ، فهلمأك حقائق اخرى يتم انشاؤها ببساطة اكبر او يعقيد اشد ، و ينطبق هلمأ ايضاً على تأكيداتنا

(١) ابن تيمية : الرد ص ١٨٨ ، جهد الترجمة ص ٢١٩ .

(٢) د. زكي نجيب محمود : المنطق الارسطي ج ١ ص ٢٥٠ ،

د. عزمي اسلام : السابق ص ٢٨ .

و مع ان الدكر زكي نجيب محمود يعرف بان ارسطر بنى الاستدلال القياسي بناءً صحيحاً على اساس فلسفته الوجودية التي كانت تجسد الانواع ، الا انه يرى ان هذا النوع من القياس لا يفيد في تقدم العلم او تحصيله شيئاً فيقول : "كنا اذا وصفنا ماهية نوع ما في المقدمة الكبرى ، ثم ذكرنا في المقدمة الصغرى نوعاً يندرج تحت النوع الاول جاءت النتيجة بان النوع المشمول يشترك مع النوع الشامل في جوهره ، لكن مثل هذا الموقف لا يصدق على حالة العلم في صورته الراهنة" (١) ولا يقتصر ابن تيمية على القول بان المنطق لا يفيد العلم بل يتهمه بعرقلة الحصول على العلم وتحصيل المعرفة ، فاذا كان المطلوب من الادلة و البراهين بيان العلم و بيان الطرق المؤدية اليه ، فبان المنطق الارسطي واقعيته و براهينه لا تفيد هذا المطلوب بل قد يكون من الاسباب المعرقة لما فيه من كثرة تعب الذهن نتيجة السراطيل مع قواعد المنطق و دروبه يعكس

الطرق العلمية المتبعة فانها سهلة ميسرة و قريبة المأخذ ، مثال ذلك : من

يريد الذهاب إلى مكة أو غيرها ، فإذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل في مدة قريبة يسعى معتدلاً " وإذا قبض له من يسلك به التعاسيف - أي الأجلد على غير طريق بحيث يدور به طرقات دائرة ويسلك به مسالك منحرفة - فإنه يتعب تعباً كثيراً حتى يصل إلى الطريق إن وصل ، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب " (٢) ، وقد يعجز بسبب ما يحدث له من التعب والأصياء فلا هو نال مطلوبه ، ولا هو استراح ، وهكذا هو لا يحد المنطقة .

وعلى هذا النحو هاجم " بيردي لارمي " المنطق الارسطي فهو يرى أن : (المنطق

(١) د. زكي نجيب محمود : مقدمة كتاب المنطق لديوى ص ٣٦

(٢) الرد ص ٢٤٨

القياس المنطقي (الارسطي) تحصيل حاصل : (١)

يعترف ابن تيمية ان كون القياس المؤلف من مقدمتين يفيد النتيجة امر صحيح في نفسه ، و لكن تلك الفائدة تحصيل حاصل لأن ما يلزم من مقدمات القياس لا يكون شيئاً آخر غير تلك المقدمات و انما هو متضمن فيها ، هذا من جهة و من جهة اخرى فقد بين نزار المسلمين في كلامهم ان ما ذكره المنطقة من صبر القياس و مراده - مع كثرة التعب العظيم - ليس فيه فائدة علمية ، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي ، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم ، لا يمكن علمه بقياسهم ، فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالتجهرل الذي لا يعلم بدونهم ، و لا حاجة به الى ما يمكن العلم به بدونهم ، فصار عديم التأثير في العلم وجوداً و عدماً (٢).

القياس اذن على صحته لا يستفاد به علم ، فليس به علم بالتجهرل ، و لا علم بالمعلوم على الحقيقة ، و في نفس المعنى يقول الدكتور حسن حنفي : " ظل المنطق صورياً خالصاً لم يتعد كونه اراءيات من التفكير اللامتي لإقامة علم مثالي ففضلاً عن انه لم يتعد كونه منطقاً للاساق و عدم التناقض دون ان يصبح منطقاً للحقيقة " (٣).

(١) يقوم هذا الاعراض على اساس ان المقدمة الكبرى في القياس متوقفة على النتيجة باعتبار النتيجة جزئية من جزئياتها ، بمعنى ان كبرى القياس متوقفة على النتيجة و النتيجة متوقفة على كبرى القياس ، و هذا دور ، و الدور باطل .

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٢٤٨ .

(٣) د. حسن حنفي : مقدمة في علم الاستعراب ص ١٢٣ ، الدار القبية بصرى ١٤١١ هـ

بين الطرق الفطرية والطرق المنطقية الصناعية

كان من الضروري وقد هدم ابن تيمية المنطق بتصويراته وأقيسته بل واتهمه بهرقله الوصول إلى العلم أن يره إلى البديل والأصيل .

لما قابل ابن تيمية بين الطرق الفطرية الموصلة إلى العلم - في نظره - وبين الطرق المنطقية الصناعية

ليبين أن الطرق الفطرية هي أقرب الطرق وأسهلها وصولاً إلى العلم ، وأن غير هذه الطرق تعذيب للنفس ، بلا فائدة ، ثم يسوق مثالا يوضح ما يريد فيقول :-

(لو قيل لرجل اقسام هذه الدراهم بين هؤلاء النفر بالسوية فبان هذا ممكن

بلا كلفة ، فلر قال له قائل : اصبر فإنه لا يمكنك القسمة حتى تعرف حدها وتقيز بينها وبين الضرب فإن القسمة عكس الضرب ، إذا الضرب هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر والقسمة توزيع آحاد أحد العددين على آحادالعدد الآخر ، ههنا في الأعداد الصحيحة أما في الكسور فالضرب تضعيف والقسمة تكثير) (١) .

ثم يستطرد ابن تيمية قائلاً : (ومن المعلوم أن من كان معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسوية فإذا ألزم نفسه أنه لا يقسم حتى يتصور هذا كله كان هذا تعذيباً له بلا فائدة وقد لا يفهم هذا الكلام وقد يعرض له فيه إشكالات ومن الأفضل أن يكون الدليل (٢) الموصول إلى العلم وبيانه مستقيماً واضحاً لا إلتواء فيه ، وكذلك إذا أردنا أن

(١) الرد ص ٢٤٩ .

(٢) يعرف ابن تيمية الدليل بأنه : " ما يكون النظر صحيح فيه موصولاً إلى علم أو ظن " وهو بذلك يخالف بعض المتكلمين من المعتزلة الذين رأوا أن الدليل لابد موصولاً إلى العلم لذلك يبين

فن عملي يراول بالطبع وأن التواعد عقيمة موهقة للعقل) ويرى الأستاذ يوسف كرم أن فكرة هذا النقد الأخير قديمة ترجع إلى نفر من الروافيين والأفلاطونيين إحتجاجاً منهم على الإغراق في التمرينات المنطقية ، وقد عرضها أفلاطون في الرسالة الثالثة من التساعية الأولى حيث يعارض المنطق بالجدل (١) .

ولكن إذا كان القياس المنطقي تحصيل حاصل ويجهد ومعب للدهن دون أن يردى إلى علم أو معرفة فأي الطرق يراها ابن تيمية يراها موصلة إلى العلم والمعرفة ؟ أجاب ابن تيمية بأن ذلك يتحقق من خلال الطرق الفطرية .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٧

المنطقية - من التصنيف والتعريف ، فإذا صعدنا الكائنات القائمة في الطبيعة أنواراً ، ثم عرفنا كل نوع بجاهيته ، كملت المعرفة بالكون ، ومن ثم فليس هناك مجال لمنطق يعني باختراع جديد ، إذ أن حقائق الأنواع كلها قائمة في نفس كامل مغلق ، وكل ما نستطيعه هو أن نكتشف عما هناك ، وهذه مهمة التعلم فما التعلم إلا أن يظفر بالتعلم بما هو معلوم من قبل ... فمهمة الباحث هي أن يطوى الأمية تحديداً عقلياً ، وهكذا لم يكن لاختراع يتمثل فيها بجاهيته ، ثم يحارل أن يجدد تلك الأمية تحديداً عقلياً ، وهكذا لم يكن لاختراع الجديد مكان ، ما دام الأمر كله مقصوراً على وقوع الإنسان على شئ كان موجوداً بالفعل (١) .

وفي موضع آخر ينتهي "جوت استيرارات مل" إلى أن البرهان ليس له إلا مصدر واحد وهو الحالات الجزئية المنوعة التي شاهدها ثم خصصها في المقدمة العامة (٢) أي المقدمة الكبرى .

- (١) د. زكي نجيب محمود : مقدمة كتاب " المنطق ، نظرية البحث لجون ديوى ص ٢٤ .
(٢) جون ديوى : المصدر السابق ص ٥١٧ .

ندلل على أمر معين هو نظري فإن هذا الدليل لا يشترط فيه ما اشترطه المناطقة من مقدمتهم كما سبق بيانه ، وإنما قد يكون الدليل مكوناً من مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب ، وقد يحتاج الاستدلال إلى مقرر معين ، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات ، وأربع وخمس ، وأكثر ، وليس لذلك حد مقدر يتسارى فيه جميع الناس في جميع المطالب ، بل ذلك بحسب علم الاستدلال المطالب بأحوال المطالب ، والدليل ، وكل هذا سبق بيانه .

ويخلص ابن تيمية من تحليله للقياس وما يتركب منه إلى أنه لا يتردى بالباحث إلى كشف معرفة جديدة ، لأن نتائج القياس متممته في "قدماته" فهو تحليل حاصل ، فالنتيجة صيغة جديدة ، لما سبقت معرفته ، من هنا كان اتهام القياس الضروري بالعدم والإجابات ، ولا شك أنه يفسر لنا ما نعلمه ، ولا يكشف لنا عما نجعله على حد تعبير ديكارت (١) وهو نفسه ما إنتهى جون استيرارات مل في تحليل بارع إلى اعتبار المنطق الأرسطائيسى وخاصة في صورتها القياسية ، منطقاً لا موضوع له وأن في قياسه لشهور ، مصادرة على المطالب نجعله قياساً غير مشروع ، أو عملية عقلية عقيمة (٢) وهو - أيضاً - ما توصل إليه فيلسوف عربى معاصر وفتى به الأئاذ المذكور زكي نجيب محمود ، حيث يقول : " تتألف المعرفة - في صورتها

- (١) (تكملة) ابن تيمية القمرد من تعريفه للدليل فيقول : القمرد أن كل ما كان دليلاً عليه وبرهاناً له ... فابتداء الدليل ملزم للدليل عليه ، والدلول لازم للدليل (انظر الرد ص ٢٥٠)
(٢) د. توفيق الطويل : جون استيرارات مل (مسئلة نوايح الفكر العربى) ص ١٢٢ دار المعارف بمصر .

المبحث الثاني

﴿المقام الإيجابي في الأقيسة والتصديقات﴾

نقد قورلهم : (إن القياس يفيد العلم بالتصديقات)

تجهيد :

قلنا في التقديم أننا لن نلزم ترتيب ابن تيمية لموضوعات كتاب (الرد)
لذلك سيقرر تناولنا هذا المقام على الانتقاء و الإختصار وذلك لأن معظم الموضوعات
التي استدرك فيها ابن تيمية على المنطقة تناوفا بالمناقشة والتفيل في المقام السلسي -
المبحث الأول - لذلك سنشير إليها مجرد إشارات أما ما لم يتناوله نحن قبل فسنشير له
عناية خاصة لأنع يعتبر هذا المقام أدق المقامات .

وبالطبع انتهى في المقام السابق إلى هدم ضرورة القدماتان ، وإلى أن النتيجة

وإن كانت تخرج من مقدمتين لكنها تأتي بعد جهد ولأى ، ودروب ذهنية مرهقة وبعد
الإعداد الطويل للأقيسة بغية استخراج النتيجة نجدها متضمنة في المقدماتين ، ثم أنه يمكننا
إحصاء على النتيجة بطرق فطرية واستدلالية لا تخضع للقواعد المنطقية التي رسمها
أرسطر ، تلك الطرق قد تختصر إلى مقدمة أو تريد حسب حال المخاطب وقدرة المستقل
كل ذلك فصله ابن تيمية في فقد المقام السلسي وعرضنا له في المقام السابق

، وسوف نقف مع ابن تيمية في نقده المقام الإيجابي عبر هذا البحث عدة مواقف .

الموقف الأول:

القياس لا يفيد إلا العلم بأمور كلية :

سبق لنا بيان برهنة ابن تيمية على أن العلم الذي نصل إليه عن طريق القياس
المنطقي إنما هو علم بأمور كلية ، وأن هذه الكليات إنما هي كليات مقدرة في الأذهان
لا وجود لها في الواقع المميز .

ثم يتساءل ابن تيمية : هل القياس يعرف به صحيح الأدلة ؟ وإذا كان المنطقة قد اهتموا بصورة القياس فما موقع مادة القياس لعي خريطة اهتماماتهم ؟ وأجاب ابن تيمية إلى أن : " قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته ، وأما كون الدليل المعين مستلزماً للدلالة فهذا ليس في قياسهم ما يتعرض له بنفسى ولا إثبات .

وهو بذلك يريد التأكيد على ضرورة الإهتمام بجادة القياس ، أى الإهتمام بصحة الدليل وما إذا كان مستلزماً للدلالة لأن المطلوب هو العلم والطريق الموصول إليه هو الدليل ، فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه ، سواء نظمه على صورة قياس أم لم ينظمه ، ومن لم يعرف دليله لم يفهمه القياس المنطقي في شئ ، ومعرفة الدليل تعنى فى المقام الأول معرفة اللزوم ، وإذا لزوم الإهتمام بجادة القياس فما هى تلك المادة ؟ وهل المادة شئ غير اللزوم ؟ وكيف نعرف الدليل المعتبر من غيره ؟ أجاب ابن تيمية بأن :

" الحقيقة المعتبرة فى كل برهان ودليل فى العالم هو (اللزوم) فمن عرف أن هذا لازم فلما استد باللزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ، ولا تصرر معنى هذا اللفظ ... مثال ذلك : أن كل من يعرف أن كل ما فى الوجود هو آية الله فهو مفتقر إليه محتاج إليه ، لا بد له منه ، فيلزم من وجوده وجود المصانع ، وكما يعلم أن الحدث لابد له من محدث كما فى قوله تعالى هو أم خلقنا من غير شئ أم هم الخالقون ﴿١﴾ .

وما قاله ابن تيمية استدلال باللزوم على اللازم توصل به الإنسان إلى علاقة بينهما هى علاقة الإستلزام ، دون أن يضع هذا الدليل فى صورة قياس أرسطى ، ولا أن

وهو هنا يبين أن العلم بهذه الكليات لا يفيد العلم بشئ معين من الموجودات لأن " تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من قياسهم ، فلا تعلم كلية بقياسهم إلا والعلم بجزئياتها يمكن بدون قياسهم الشمولى ، وربما كان أيسر فإن العلم بالعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات" (١) .

معنى هذا - وكما سبق بيانه - أن العلم بالجزئى ، المعين ، المشخص ، هو العلم الحقيقى ، أما العلم بالكليات الذهبية المقدرة فلا يتردى إلى علم مجرد أصلاً ، وإن تيميه بذلك يشير إلى أهمية قياس التمثيل - والذي سعرض له فى الفصل الثالث - فى تحصيل المعارف .

الموقف الثانى :

الحقيقة المعتبرة فى كل دليل هى اللزوم :

وهذه النقطة تدور حول صحة الدليل ومعرفة ما إذا كان مستلزماً للملحوظ أو لا ، يقول ابن تيمية :

"إن الحقيقة المعتبرة فى كل برهان ودليل فى العالم هى اللزوم ، فمن عرف أن هذا لازم فلما استد باللزوم على اللازم ، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تفسر معنى هذا اللفظ" (٢) وهذا الكلام لا يصح إلا على معنى الرباط وتصور صلة بين شئين سواء فهم معنى التلازم أم لا .

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٩٣

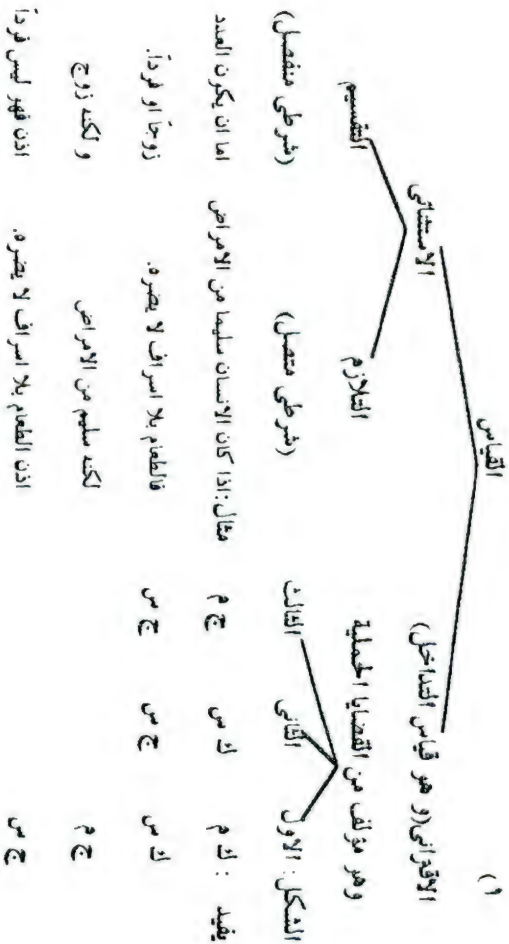
(٢) الرد ص ٢٥٢

المرجحة والسالبة والجبرية والكلية وأن الشكل الثاني يفيد : السالبة والكلية والجبرية وأن الثالث يفيد : الجبرية سالبة كانت أو مرجحة ما دام التزام قائما والجدل اسفل (١) يوضح هذا .

يفهم مما سبق أن التزام عند نظار المسلمين أمثال أبي بكر الباقلاني - يقابل الشرطي المتصل عند المنطقة والتقسيم عندهم يقابل الشرطي المنفصل عند المنطقة .
الموقف الرابع :

التزام والتقسيم عند ابن تيمية :

بعد موافقته على الصعرة بشرط سلامة المادة وما تبع ذلك من الموافقة على انتاج الاشكال الاربعة في الحتمى وانتاج الشرطي بقسيمه : المتصل والمنفصل اسطر



يلزم مقدمتين يستتبع منهما نتيجة (١) .

الموقف الثالث :

توقف صحة القياس على المادة :

لا بين ابن تيمية أن اللزوم هو الجانب أقام في عمليات الاستدلال كلها ، وانها هي التي تشكل مادة القياس الصحيحه عرج مرة ثانية على قياس المنطقة واشكاله ، فرأى أن مادة القياس اذا كانت معلومة فلا شك أنه يفيد اليقين حتى وهو على الصوره التي يرتضيها المنطقة وليست افادته اليقين راجعة الى الشكل او المقدمتين المبني عليهما ولكن ترجع الفائدة الى صحة التزام وسلامة المادة فاذا قلنا :

$$\begin{array}{l} \text{كل أ} = \text{ب} \\ \text{كل ب} = \text{ج} \end{array}$$

وكانت المقدمتان معلومتان فلا شك أن هذا التاليف يفيد العلم بأن :

$$\text{كل أ} = \text{ج} \quad \text{وهذا لا نزاع فيه لتحقيق التلزام .}$$

معنى كلام ابن تيمية أن صحة صورة القياس أمر يمكن أن نسلم به بشرط سلامة مادته وظهر التلزام فيها سواء أكان القياس إقرانياً وهو قياس التداخل أو القياس الاستثنائي المؤلف من الشرطيات المتصلة الذي هو التلزام والتقسيم .

وطبقاً للشرط الذي وضعه فإنه يوافق على أن الشكل الأول من القياس يفيد النتائج الاربعة التي هي :

المقدم (٣) ونوضح ذلك بأمثلة:

المثال الأول :

١- إذا كان الأمن مضطربا في الأمة كان الانتاج غير مزدهر.

لكن الأمن مضطرب في الأمة.

إذا الانتاج غير مزدهر .

٢- لو كان هذا إنسان لكان حيوانا.

لكنه إنسان .

إذا فهو حيوان .

لزم إذن من إثبات المقدم إثبات التالي ، أى وجود الملزوم يقتضى وجود المللزام .

المثال الثاني :

لو كان هذا إنسان لكان حيوان .

لكنه غير حيوان .

إذا هو غير إنسان .

وبأىضا هنا لزم من رفع التالي رفع المقدم أى نفي المللزام يقتضى نفي الملزوم .

أما رفع المقدم فلا يلزم منه رفع التالي جواز أن يكون التالي أصم وليس يلزم من نفي الاخص نفي الاصم مثل " إذا كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا " فلو

(٣) جون ديوى : المنطق (عالمق دكتور / أركى نجيب محمود . هاشم ص (٢٧٥ ، ٢٧٦)

ابن تيمية مبينا مفهوم اللزوم والتقسيم عند المسلمين وعلاقة ذلك بالمفاهيم

المنطقية وكأنه قد أحس أنه قد وفى الجملي حقه فى الرد والدحض فانصرف الى الشرطي ليحال حقه هو الآخر فى بيان ما يستحق البيان ورد ما يجب رده وقد ركز على كل من خصيصة الشرطي المتصل وهى اللزوم وجملة المنفصل وهى التقسيم ، فاختل بين :

١- اللزوم الذى يوجد فى الشرطي المتصل عند المناطقة (١)

ومفهومه : إمتضاء عين المقدم ينتج عين التالي وإمتضاء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وكما هو واضح من الجدول السابق وهو كذلك عند نظار المسلمين إذ "وجود الملزوم يقتضى وجود المللزام وإنتفاء اللزوم يقتضى إنتفاء الملزوم" ومعناه أن كل ما يستلزمه على غيره فإنه مستلزم له ، فيلزم من تحقيق الملزوم لدى هر الدليل تحقق اللزوم الذى هو المطلوب المدلول عليه ويلزم من إنتفاء المللزام الذى هو المدلول عليه إنتفاء الملزوم الذى هو الدليل " (٢)

والنص السابق يوضح أن هناك حالتين ينتج فيهما اللزوم فيما يسمى بالشرطي المتصل ، وفى الحالتين يلزم من إثبات المقدم إثبات التالي ويلزم من رفع التالي رفع

(١) وهو ما تركب من شرطية متصلة ، واستثنائية مثال :

إذا كان هناك إله فينبغى أن نجبه . ولكن هناك إله إذا ينبغى أن نجبه . ومثاله فى القرآن الكريم " لو كان فيهما أفئدة إلا الله لفسدتا " وصورته القياسية هى : لو كان للسماوات والارض أفئدة إلا الله لفسدتا ولكتهما لم تفسدا إذا ليس فما أفئدة خلا الله .

(٢) الرد ص (٢٩٤) .

ب-التقسيم :

ويخص الشرطي المفصل عند المناطقة . وهو ما تركيب من شرطية منفصلة واستثنائية مثل :

اما ان يكون زيد قائما او ان يكون جالسا

ولكنه قائم

اذا هو غير جالس .

ومفهومه عند المسلمين انه " قد يكون مانعا من الجميع واطلر كما يقال : العدم اما شفع واما وتر وهما في معنى النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان " (١) ومعنى امتناع جامعة الجميع واطلر معا اى هي التي يجتمع اجتماع النسب المرددة فيها ويتبع اطلر عن واحد منها . بمعنى اوضح يجتمع ان تجتمع في الواقع النسب المتنافية فيها ، فلا يكون العدد شفعاً ووتراً في آن واحد ولا يكون الجسم الواحد متحركاً وساكناً في آن واحد ولكن (اما ان يكون متحركاً واما ان يكون ساكناً) اما معنى كونها مانعة من اطلر فمعناه : يجتمع ان يطلر الواقع عن واحد من النسب المتنافية فيها وبذلك تكون مانعة جمع ومانعة جمل .

ومن امثلة هذا في القرآن الكريم قوله تعالى : " ان هديناه السبيلا

، اما شاكرًا واما كفورًا " (٢)

(١) ابن تيمية : السابق ص ٢٩٤ .

(٢) سورة الانسان آية رقم (٣) .

رفقنا المقدم "الشمس طالعة " وقلنا " لكن الشمس ليست طالعة " لم يصدق رفع التالي " الضوء ليس موجود " لجواز وجود الضوء من الصباح في غيبة الشمس ، اى ان نفي الملزوم لا يقتضى نفي اللازم .

واما اثبات التالي فلا يلزم منه اثبات المقدم كما في المثال السابق لانه لا يلزم من اثبات الاصح اثبات الاخص فلور قلنا : " لكن الضوء موجود " لم يصدق اثبات المقدم وهو " الشمس طالعة " اذ يجوز وجود الضوء من الصباح في غيبة الشمس - كما تقدم - اى ان وجود اللازم لا يقتضى وجود الملزوم (١) اما لو كان المقدم والتالي متساويان كما لو قلنا " اذا طلعت الشمس كان النهار موجودا " لزم من رفع المقدم رفع التالي ولزم من اثبات التالي اثبات المقدم .

هذا اللازم اثباتا ونفيا يدل على انه متى علم بطلان اى دعوى على انه لا يقوم عليها دليل صحيح لانه يجتمع ان يقوم على الباطل دليل صحيح ومتى علم ان الدليل صحيح علم ان لازمه - الذى هو المطلب - حق . وابن تيمية هنا يعزل ويؤكد على صحة مادة الدليل لا الصلوة كما ان الاشكال القياسية مهما تنوعت وتعددت الادلة فجميعها يرجع الى " ان الدليل مستلزم للمدلول " (٢) وصحة الاقيسة السابقة راجع الى صحة اللازم لا الى شكل تلك الاقيسة .

(١) د.الشار : المنطق ص ٢٩٠ ، ٢٩٤ - عبد الرحمن حبيكة : ضوابط المعرفة ص ٧٨ ، ٨٠ .

(٢) السابق ص ٢٩٦ .

سواء عرف ذلك بالشرع او بالفعل - مثل كون الطهارة شرطاً في الصلاة ،
واخية شرطاً في العلم .

و المسمى هـ ان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط -
السبب - ولكن لا يرتفعان جميعاً ، فلا يرتفع وجود الشرط وصدوم المشروط لانه
في هذه حالة : يعدم الشرط ويوجد المشروط - وهذا لا يكون - كما اذا قيل :
هنا غرق بغير ماء ، او صحت صلواته بغير وضوء ، او وجب رجعه بغير زنا (١) .
بعد عرض ابن تيمية لصور القياس :

الاقتراني و الاستثاني - المتصل والنفصل - او التلازم و التقسيم

وبيان كونها معروفة عند نظار المسلمين ، فانه يؤكد على امرين هامين :

الاول : ان هذه الاشكال جميعاً تعود الى ان الدليل يستلزم المللول .

الثاني : ومادام الامر كذلك فان حصر البرهان في ستة اشكال - الاقتراني في
اربعة اشكال ، والاستثاني في شكلين - مع انها صخرة من صخور الادلة ، ويعنى
هذا ان الحصر خطأ في النفي والاثبات .

الموقف الخامس :

رد حصر الادلة في ستة اشكال :

ينطلق ابن تيمية عما سبق كله ليؤكد من جديد على ان قول المناطقة برء جميع الادلة
الى الاشكال الستة يضعهم امام اختيارين ، كلاهما صعب .

(١) ابن تيمية : الرد ص ٢٩٥ .

واضح انه لا يجتمع الامر ان : فيكون شاكراً وكفوراً معاً ولا يخلو الانسان بعد
هدايته السيل من ان يكون واحداً منهما فظهر امكانا شاكراً واما كفوراً لاخير .

اما النبع من " الجمع دون الظلر ، كالصديق اللذين لا يجتمعان
وقد يرتفعان ، كما يقال : هذا اما اسود واما اهر وقد يخلو منهما " (١) . وهى
القضية التى يجتمع فى الواقع اجتماع النسب المرددة فيها ، ولكن لا يجتمع الظلر
عنها جميعاً . فهما الشئ اذا كان اسود لا يمكن ان يكون ولكن قد يخلو الواقع
عنهما معاً فيكون مثلاً اصفر او ازرق او غير ذلك من الالوان .

وقد يكون التقسيم مانعاً من الظلر دون الجمع ، اى يجتمع فى
الواقع الظلر عن واحد من النسب المرددة فيها ولكن لا يجتمع اجتماعها معاً .

وعتافاً : قوله صلى الله عليه وسلم " مثل المجلس الصالح كحامل المسك اما ان
يخلبك - اى ينجحك من مسكه - واما ان يتباع منه ، واما ان تجد منه ريحاً طيباً . "

هذه قضية شرطية منفصلة موجهة مانعة خلو فقط وذلك لان كامل المسك الذى
تجاسه قد يخلبك ويتباع منه وتجد منه ريحاً ، كل هذه الثلاثة قد تجتمع ، فهى
ليست جامعة منع ، ولكن الامر لا يخلو عن واحد من هذه الثلاثة ، اذ اقل ما فى
الامر ان تفروح منه رائحة المسك الذى يحمله فيستمتع به جليسه فهى اذا مانعة
خلو فقط .

يقول ابن تيمية " وقد يكون مانعاً من الظلر دون الجمع كعدم
المشروط وجود الشرط - والراد بالشرط هنا ما يلزم من عدمه عدم الحكم ،

(١) الرد ص ٢٩٤ .

و مع تسليم الناقد بصدقه بعض صور الأدلة المنطقية عند ثبوت التلازم فيها إلا أنه يرى أن ما ذهبوا إليه تطويل للطريق ، و تعيد للمطالع ، و عكس المقصود ، و أن احتمالات الخطأ و الزلل أكثر من احتمالات الصواب .

الموقف السادس :

الاستدلال بالكليات على أفرادها :

و في نفس الإطار يتساءل : كيف يستدل المنطقة على اثبات الكلّي ؟ إذا كان الكلّي في الذهن و لا حقيقة له في الخارج ، فكيف يستدل عليه ؟ ذهب المنطقة إلى أن الكلّي يستدل به لا عليه .

يستدل به على أجزائه المعينة ، الشخصية . غير أن ابن تيمية يعاود السؤال : أيهما أجلى : الكلّي الذهني أم مفرداته المعينة ؟ أيهما أخفى : الكلّي الذهني أم مفرداته

المعينة ؟ ثم يقول : المعلم بالكليات ، أو المعرفة الآتية عن طريق القضايا الكلية - إذا كان علماً - يعرف بقياس التمثيل ، لا بقياسهم الشمولي ، و لو اصرروا على قولهم : الاستدلال بالكليات على أفرادها لكان " الاستدلال عليها بالقياس

وكمثالاً رابعاً : المدرسة البرجوتية : تجعل المعنى الكلّي هو طريق السلوك أزاء طائفة معينة من مفردات ، فإذا تشابه رد الفعل السلوكي أزاء شيئين ، كان هذان الشيئان يمتثلان إلى نوع واحد ، فالتجريد هنا ليس لصفات الأشياء ، و لكنه لطريقة السلوك .

(انظر مقدمة الدكتور زكي نجيب محمود لكتاب المنطق لجون ديوى ص ٣٩ . مرجع سابق)

يقول ابن تيمية : "... فاما ان يكون الاعتبار بما ذكره من صور الاشكال و لفظها ، او بما ذكره من المعنى . فإذا كانت العبارة بالصورة ، لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة صواباً ، كما لم يكن تخصيصه بمقدمتين صواباً ... و ان كانت العبارة بالمعنى كان ذلك أدل على فساد ما ذكره " (١) و دليل على صحة ما ذهب إليه ، هو " أن يكون ما يستدل به مستلزماً لا يستدل به عليه ، سواء كان مقدمة أو مقدمتين أو أكثر ، و سواء كان على الشكل و الترتيب الذي ذكره أو غيره " (٢)

(١) المصدر السابق : ص ٢٩٧

(٢) نحن هنا أمام أربع نظريات في مسألة المعاني الكلية ، أو الأفكار المجردة . هي كما بينها الدكتور زكي نجيب محمود :

أولاً : المدرسة النشئية : أو الواقعية بالمعنى الأفلاطوني ، وهي التي تجعل المعنى الكلّي حقيقة كائنة في العالم الخارجي كالأفراد الجزئية سواء بسواء ، و كل الفرق بينها أن المعاني الكلية - أو الأفكار المجردة أو الثقل - قائمة في عالم عقلي غير هذا العالم الفيزيقي الذي هو عالم الجزئيات المتغيرة .

ثانياً : المدرسة التصورية : وهي مدرسة أرسطو ، وهي التي تجعل المعنى الكلّي تصوراً ذهنياً لا يجاوز العقل الذي يمتثلها ، ففكرة (إنسان) - مثلاً - وجودها يكون في ذهن الإنسان ، منفصلاً عن وجود الأفراد الجزئية و إنما يصبح الفرد من الأفراد الناس إنساناً بمقدار ما تعمل فيه تلك الفكرة المجردة ، فقرام التصور الذهني المجرد هو الصفات الجوهرية المشتركة التي تجعل من الفرد المعين عضواً في نوعه .

ثالثاً : المدرسة الاسمية : تجعل المعنى الكلّي كائناً في دلالة اللفظ الكلّي على مسميياته الجزئية ، دون أن يكون لذلك المعنى وجود خارجي أو وجود في التصور الذهني .

الحد الأصغر والحد الأوسط و الحد الأكبر ومثاله قولنا :

كل مسكر حرام ص.و.

و كل خمر حرام و.ك.

يعنى أن المسكر هو الحد الأصغر والخمر هو الحد الأوسط والحرام هو الحد الأكبر .

ويلاحظ أن الحد الأكبر لابد أن يكون داخلاً في الحد الأوسط لأنه أخص منه أو مساوياً له ، والشئ يدخل فيما هو أعم منه أو في نظيره كما يدخل الإنسان في الحيوان فإن الحيوان أعم (١) .

ويوضح هذا قوله في موضح آخر : " إذا علم أن كل خمر حرام ، فقد يعلم ابتداء مفردات الخمر ، وأنها شاملة لكل مسكر ... وهو إذا تجدد فسخ هذا العلم فوفاً يجدد له علمه بالعموم ، وعلمه بالعموم إذا يعود بتصوره التام لمسمى الخمر فإنه كان قبل ذلك لم يتصورها تصوراً بل تصوراً غير جامع فلو حصل له هذا التصور الجامع لم يجزئ إلى قياس ... وبذلك يتبين أن القياس المفيد للتصديق يعنى عن التصور التام للحد الأوسط " (٢) .

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٥١ - ٣٥٢ - ٣٥٤

(٢) السابق ص ٨٨

البرهاني استدلالاً على الاجلي بالاخفى " (١) فمن المعلوم ان المعين المشخص اكثر وضوحاً من الكللى المدهنى المستخلص منه .

يريد ان يقول ان قياس التمثيل هو مصدر المعرفة لا قياس الشمول المنطقي .

و اذا كان المنطقة يعبرون في صناعة الحد ان يعرف اجلى باخفى

، فانه في صناعة البرهان اشد عياً . لأن البرهان لا يراد به الا بيان المدلول عليه - اوضح و اظهر - من البرهان - كان هذا بياناً للجللى باخفى (١) .

و مع لومه الشديد لصنيعهم هنا فانه يعرف بان الجلاء و الخفاء من الامور النسبية ، و عليه فقد يتفجع بالدليل اخفى و الحد اخفى بعض الناس .

الموقف السابع :

التصور التام للحد الأوسط يعنى عن القياس المنطقي :

لاحظنا فيما سبق أن ابن تيمية رأى أن من الناس من يمكنه الاستغناء عن الحد الأوسط إذا ما تصور طرفي الموضع والخمول والبيهيين من التصديقات ، ويرى هنا أن من الناس من يمكنه الحد الأوسط تصوراً تاماً فيتم له المطلوب دون الحاجة إلى الطرفين أى دون الحاجة إلى تركيب القياس .

ولم يوضح ذلك بشر ابن تيمية إلى أنواع القياس الثلاثة (قياس التداخل - قياس التلازم - قياس الضمان) الشاملة للقضايا الجمالية والشرطية المتصلة ، والشرطية المنفصلة ثم يتخذ من قياس التداخل مثلاً يدل على ما يريد فيقول : (قياس التداخل له ثلاثة حدود :-

(١) الرد ص ٣٢٧، ٣٢٨

أخص منها ، والنتيجة أخص من الكبرى أو مساوية وأعم من الصغرى أو مساوية لها ، كاحدود الثلاثة فإن الأكبر أعم من الأصغر أو مثله والأوسط مثل الأصغر أو أعم ومثل الأكبر أو أخص .

ولا ريب أن أخص يدرك المعينات أو لا ، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة فإن الإنسان يرى هذا الإنسان ، وهذا الإنسان ، وهذا الإنسان ويرى أن هذا حساس متحرك بالإرادة ، ناطق، وهذا كذا ، وهذا كذا ، فيقضى قضائاً عاماً أن كل حساس متحرك بالإرادة ناطق (١) .

معنى ذلك أن أخص ، ليس القياس يكون سبيلاً إلى معرفة بعض الكليات ، على إصبار أن أخص يدرك الجزئيات ، المعينات ، قبل إدراك الكليات أو العمومات المترتبة من الجزئيات وكذلك يمكننا العلم ببعض الكليات دون اللجوء إلى الأقيسة المنطقية بل بطرق شتى حسب القضية ذاتها وحسب الشخص المدرك .

يقول ابن تيمية موضحاً هذا : " العلم بالقضية العامة إما أن يكون بتوسط قياس ، أو بغير توسط قياس فإن كان لا بد من توسط قياس ، والقياس لا بد فيه من قضية عامة لزم أن لا يعلم العام إلا للعام وذلك يستلزم الدور أو التسلسل .

فلابد أن ينتهي الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبداهة وهم يعلمون بذلك ، أما إذا أمكننا (علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكننا علم الأخرى ، فإن كون القضية بدئية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها ، بل يجيب استواء جميع

ولعل المدافع لابن تيمية إلى هذا الموقف من القياس إنما كان بفضل الدلالات الشرعية التي أوحى إليه بهذا الرد ، فقد يعلم الحكم المطلوب بواسطة نفس مثل : " كل مسكر حرام " (١) وهو الحديث الثابت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم .

وإذا كان كذلك لم يتعين (قياس الشروط) لإفادة الحكم بل ولا قياس من الأقيسة ، فإنه قد يعلم بلا قياس بل بحكم شرعي .

وعلى ذلك فقله : (إن المطلوب لا بد فيه من قياس) ليس بصواب وقله : (إن القياس يفيد العلم بالتصديقات) باطل فيما يرى ابن تيمية ودلل عليه ، فالقضايا الكلية المتفاداة عن الرسل تفيد العلم في المطالب الإلهية ، فلماذا إذا حصر العلم التصديقي على القياس ؟ ومن أين للمنطقة أنه لا يمكن لأحد من بني آدم أن يعلم شيئاً عن التصديقات - التي ليست عندهم من البداهات - إلا بواسطة القياس المنطقي الشمولي الذي وصفوا مادته وصورته ؟ (١) .

الموقف الثامن :

من القضايا الكلية ما يعلم بغير القياس :

وبعد أن أثبت أن أحد الأوساط قد يعلم بلا قياس ينتقل إنتقاله أخرى فيؤكد على : أن العلم ببعض القضايا الكلية متوقف على العلم بغير ذاتها المبدئية . ولكنه يبدأ من نقطة " أن المقدمة الكبرى أعم ثم الصغرى أو مثلها ، ولا تكون

ابن تيمية يعدّ تقريراً لمبادئ القياس .

الموقف التاسع :

كل قياس يمكن رده الى القياس الاقتراني :

يرى ابن تيمية ان قياس التمثيل و قياس الشمول متلازمان كما ان الثاني يرد الى الاول وهذا ما سنعرض له في الفصل الرابع عند حديثنا عن الجانب الانشائي لنقد ابن تيمية للعرق الاستدلالية .

اما هنا فانه يرى ان اى قياس يمكن رده الى القياس الاقتراني خلافاً

للمنطقة اللين رأوا ان رد قياس الشمول الى قياس التمثيل يتوجه في قياس الاقتراني دون الاستثنائي .

اما بيان ان كل قياس يمكن رده الى القياس الاقتراني ، فانه اذا قيل بصيغة

الشرط " ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر " امكن ان يقال " كل مصلي فطر متطهر " و ان يقال " الصلاة مستلزمة للطهارة " و نحو ذلك من صرر القياس الاقتراني ، و اجد الاوسط فيه ان استثناء عين المقدم ينتج عين التالي ، و استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ، و هذا معنى قول ابن تيمية : " اذا وجد الملزوم وجد اللازم ، و اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، فان المقدم هو الملزوم و التالي هو اللازم ، وهكذا كل شرط و جزاء ، فالشرط ملزوم و الجزاء لازم " (١)

و يرى ابن تيمية انه اذا جعل القياس بصيغة الاقتراني فيقال : " هذا متصل ، و كل مصلي متطهر ، فهذا متطهر " او يقال : " هذا ليس بتطهر ، و من لا يكون

الناس فيه ، بل هو امر نسى إضافي بحسب حال علم الناس بها ، فمن علمها بلا دليل كانت بنيتها له ومن احتاج الى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له .

و كذلك كونها معلومة بالعقل ، او اجتر المراتر ، او خبر النبي الصادق ، او الخس ، ليس هو أمراً لازماً لها ، بل كذب مسيلة الكتاب مثلاً قد يعلم بقول النبي الصادق انه كذاب ، وقد يعلم ذلك من بشره وراه يكذب ويعلم ذلك من غاب عنه بالمراتر ويعلم ذلك بالاستدلال ، فانه ادعى النبوة واتى بما يناقض النبوة فيعلم بالاستدلال ، وكذلك اهلل قد يعلم طهره بالروية فتكون القضية حسية ، وقد يعلم ذلك من لم يره بالأخبار المراتره فتكون القضية عنده من المراترات .

ويعلم ذلك من علم أن اليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال ، ومثل ذلك كثير فالعلم الواحد يعلمه هذا بالخس ، وهذا بالخير ، وهذا بالنظر ، وهذه طرق العلم لبني آدم .

وهكذا القضايا الكلية منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل ، وليس لذلك حد في نفس القضايا بل ذلك بحسب أصول بنى آدم ، من هنا يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس أنه لا يمكن لغيره أن يعلمه بلا قياس ، بل هذا نفي كاذب . (١) والبدهي والنظري عند ابن تيمية ليس أمراً مطلقاً ولكنه أمر نسى إضافي يختلف بحسب حال علم الشخص به .

وإذا كان القياس الأرسطي من قضية عامة بحسب التسليم بدهيتها الانتقال إلى النتيجة المتضمنه في المقدمات ، نقول إذا كان الأمر كذلك فإن ما ذهب إليه

تفنيدهم بين الاوليات و المشهورات وقفه مع انواع القضايا :

في بداية كلامه يتحدث ابن تيمية عن تصور المنطقة للقضايا المشهورة و ما تشتمل عليه و مرفقهم منها ثم يتقدم هذا التصور الذي عبر عنه ابن سينا بقوله : " اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائلين و من يكرى مجراهم اربعة : مسلمات ، و مظهرات و ما معها ، و مشبهات بغيرها ، و متخيالات .

و المسلمات اما معتقدات ، و اما ماخوذات . و المعتقدات اصناف ثلاثة : الراجب قيرها ، و المشهورات ، و الراهميات . و الراجب قيرها : اوليات ، و مشاهدات ، و مجربات و ما معها من الحدييات و التواترات ، و قضايا قياساتها معها .^(١)

الفرق بين الاوليات و المشهورات :

عرض ابن تيمية لراى ابن سينا و الرازى في الفرق بين الاوليات و المشهورات و ذلك قبل ان يقدم عليها ناقداً و هادماً ، و تلك هي طبيعة الراجب قيرها .

يقرر ابن سينا ان القضايا التي يجب قيرها من حيث عموم الاعتراف بها ، و بالى الراجب و العموم من جهة العقل ذاته ، فلو عرضت هذه القضايا على انسان قد خلل و عقله انجرد ، و وهمه و حسه ، و لم يستند قيرلاً لهذه القضايا من جهة التأدب ، و لا من جهة استقراء الجربيات ، و لم يستند اليها ما في طبعه

(١) ابن سينا : الاشارات (القياس) ص ٢٣١ ،

الرازى : لباب الاشارات ص ٥٩،٥٣ مكية الكليات الازهرية ١٩٨٦ م.

مظهر ليس بمصلى ، فهذا ليس بمصل " فالسالية و المرجية كلاهما كليتان ، و هذه القضية عرفت بالشرح ، و يمكن ان تعرف بقياس العمل فيقال : " هذا مصلى ، فهو مظهر كسائر المصلين " او : " هذا ليس بمظهر ، فليس بمصلى كسائر من ليس بمظهر " ثم بين ان الجامع المشترك مستلزم للحكم كما في الاول (١)

و ما قاله ابن تيمية على الشرطي المتصل يطبق على الشرطي المنفصل الذى هو " التقسيم و الوريد " فهاكنا رده الى القياس الاقرانى ، يقول ابن تيمية : اذا قيل : هذا اما ان يكون شفعاً او وترأ ، و نخر ذلك ، و نقول هذا في الراجب و نفس الامر لا يخلو من كونه شفعاً او وترأ ، و لا يجتمع هذا و هذا معاً ، فان كان شفعاً لا يكون وترأ ، و ان كان وترأ لا يكون شفعاً .

و هذه القضية بدئية ، و تصور افرادها اوضح و ايسر من تصور كليتها ، فلا تحتاج في تصورنا لافرادها الى القياس الكلى المنطقي ، و لكن يكفي ان نعلم انه شفع لنعلم انه ليس بوتر بدون ان يوزن بامر كلى ، و لا بقياس على نظيره ، فلا يحتاج ان يقال : و كل شفع فليس بوتر ، او : كل وتر فليس بشفع (١) بل يكفي ان نحكم على ما شفع يثبت له انه ليس بوتر دون ان نصرح باللفظ ، او يقال هذا ليس بوتر لثبت له انه شفع دون ان نصرح بالاثبات ، و هذا يعنى انه يكفي في الوريد بطرف واحد لنعلم الاخر .

(١) ابن تيمية : السابق ص ٣٧٦

سبب آخر ، من الرقة او الالفه او الحمية او العادة ، او مراعاة النظام الكلي والصلحة العامة ، فحينئذ لا يعرف ان المرجب حكم العقل بذلك هو نفس حصر طرفي الموضوع و الخمول بل تلك الامور المرعية .

فاذا اردت ان تتحقق ذلك فعليك ان تقدر نفسك كذلك خلقت في هذه الحال ، و لا تلتفت الى مقتضيات العادات و احكام سائر القوى من הראفة و الرقة ، و مجرد عما تعودته و الفته من القضايا المصلحية ، ثم تعرض على نفسك طرفي الموضوع و الخمول ، فان كان نفس حصرهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة كانت القضية الاولى ، و الا كانت مشهورة ، و هو مثل قولنا (الكذب قبيح) فان السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به ، و قولنا (الايلام قبيح) و السبب فيه الرقة ، و الدليل على ان ذلك ليس من الاوليات ، اننا اذا عرضنا على العقل قولنا : الشئ لا يخلو عن النفي و الاثبات و عرضنا عليه في الوقت ذاته ان الكذب قبيح وجدنا العقل جازماً بالاول مترقفاً في الثاني ، فعرفنا ان ههنا ليس من الخمولات الاولى .

ثم ان المشهور قد يكون صادقاً و قد يكون كاذباً ، فالصادق قد يكون اولياً و قد لا يكون ، بل يحتاج في اثباته الى البرهان ، فان كان اولياً لا بد ان يكون مشهوراً و لا ينعكس ، فان السبب في الشهرة اما كونه اولياً او تعلق النظام به ، او الانفعالات النفسية ، كما ذكرنا او الاستقراء العام . فان لكل مذهب اموراً مشهورة عندهم رعا لا تكون مشهورة عند من يخالفهم . (١)

ما تقدم -من كلام ابن سينا و الرازي- نستطيع ان نبين ان الفرق بين الاولى و ما

(١) ابن سينا : المساق ، و لباب الاشارات ص ٥٧ ، ابن تيمية : الرد ص ٣٩٨ ، ٣٩٩

الانساني من الرحمة و الخجل و الالفه و غير ذلك ، فان ههنا الانسان يحكم على القضايا بصحتها و يسلم بها . و يكون حكمه فيها او عليه بمحض عقله -الفطري- بعيداً عن اى شئ ظهري او خارجي اخر .

اما المشهورات فهي التي يسعى العقل في الحكم عليها بالسادب ، او استقراء الجريئات ، او يستدع ما لديه من صفات نفسية كالخجل ، او خلقية كالرحمة و الالفه و الحمية ، و يسترجع كل ذلك او يستحضره ثم يحكم على القضية المعروضة ، و تسمى حينئذ بالمشهورات .

و باختصار شديد فان تلك القضايا تعود اما الى الراجيات او التاديبات المصلحية التي وافقت عليها الشرائع الالهية ، و اما خلقيات و انفعاليات ، و اما استقرائيات (١)

تلك هي الامامح العامة للمشهورات و الاوليات كما صورها ابن سينا غير ان الرازي ذهب يوضح ما يراه فروقاً دقيقة بين المشهورات و الاوليات العقلية بقوله : و قالوا المشهورات تشبه الاوليات ، و وجه الفرق ظاهر ، فان الاولى هو الذي يكون حمله على موضوعه في الوجودين جهلاً اولاً ، لا ثانياً ، اى لا يكون حمله بوسط ، بل هو بين بدائنه بخلاف الخمول ثانياً فانما يتم حمله على غيره بوسط شئ اخر ، فلا يكون حمله عليه اولاً ، بل ثانياً لوجود الوسط .

و بعبارة اخرى فان الحمل الاول انما يظهر اذا لم يكن للعقل في ذلك الحكم موجب اخر الا مجرد حصر طرفي الموضوع و الخمول ، اما اذا كان هناك

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٩٦ ، ابن سينا : الاشارات (القياس) ص ٢٣١ ، الرازي : المساق

الناس ان يكون خفياً على كل احد .(١)

الوجه الثاني :

و يؤكد ابن تيمية على ان هذه التفرقة غير صحيحة من وجه اخر ، فبالل على ان المشغورات من اليقينيات ، خلافاً للمناطق ، بل انها من اعظم اليقينيات الملمومة بالعقل و ذلك لأن التصديق مسبوق بالتصور ، و يمثل لذلك بقوله :

اذا قال الناس " العدل حسن و الظلم قبيح ففهم يعتبر بهذا ان العدل محمود للفطرة يحصل لها بر جوده للذة و فرح ، نافع لصاحبه و لغير صاحبه ... و اذا قالوا الظلم قبيح فيعتبرن به انه صار لصاحبه و لغير صاحبه ، و انه بغض يحصل به الالم و الغم و ما تتعذب به النفوس ، و معلوم ان هذه القضايا في علم الناس هي لها بالفطرة و بالتجربة اعظم من اكثر قضايا الطب ، مثل كون السموم يسهل الصغراء . اذن فلم كانت التجريبات يقينية ؟ و هذه اشتهر منها و قد جربها الناس اكثر من تلك فلم لا تكون يقينية ؟ مع ان الجربين لها اكثر و اعلم و اصدق ، و جريبتها في العالم اكثر من جريبات تلك ، و المخبرون بذلك عنها ايضا اكثر و اعلم و اصدق .(٢)

الوجه الثالث :

و الواقع انه يصعب فهم موقف الفلاسفة من المشهورات ، ففى الوقت الذى يتكرونها فيه يقينيتها يتكرونها معاد الارواح و اللذة العقلية " و هى مبنية على

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٩٩ ، ٤٠٠

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٤٢٣ ، ٤٢٤

ليس باولى متعلق بالوسط ، كما يقول ابن سينا ، بمعنى ان ما لا يفتقر الى الوسط هو الاولى ، و ان ما يفتقر اليه يكون غير اولى .

رأى ابن تيمية فى الاوليات و المشهورات :

ياتى ابن تيمية فيناقش قول القائلين بهذا الفرق من وجوه :

الوجه الاول :

يرى ان هذا الفرق مبنى على اصل فاسد و هو ان الصفات اللازمة للمصرف منها ما يلزم بنفسه ليس بينه و بين المصرف وسط فى نفس الامر ، و منها ما لا يلزم بنفسه بل برسط فى نفس الامر يكون ذلك الوسط لازماً للمصرف و يكون هذا الخمول لازماً لذلك اللازم .

و يقسم ابن تيمية الصفات اللازمة للمصرف الى قسمين ، منها ما لزومه بين للانسان ، و اخر ما ليس بيناً بل يفتقر ملزومه الى دليل .

ثم يشرح هذا بقوله : و كونه بيناً للانسان و غير بين ليس هو صفة الشئ فى ذاته ، و انما هو احوار عن علم الانسان به و تنبيه له ، فهو احوار عن الوجود الالهى لا احوارجى ، فما كان بيناً للانسان معلوماً له مجرداً فى ذهنه لم يحسج فيه الى دليل ، و ما لم يكن كذلك احتاج فيه الى دليل . و كون الشئ بيناً و غير بين نسبة و اضافة بين المعلوم و الانسان العالم ، و هذا ما يختلف فيه احوال الناس ، فقد يتبين لزيد ما لا يتبين لعمره . فان قرة اسباب العلم و قرة الشعور و جوده الاذهان متفاوتة ، فلا يلزم اذا تبين لانسان ثبوت بعض الصفات او لزومها او اتصاف المصرف بها ان يتبين ذلك لكل احد ، و لا يلزم اذا خفى على بعض

الشهرة و اما الفعل انجرد فلا يقتضي فيها بشئ. (١)

غير ان ابن تيمية لا يسلم بهذا " لانها دعوى مجردة ، و قول ابن سينا معاً: سلب مال الانسان قيح ، هذا لفظ عام ، فقد يسلب ماله بعذل و قد يسلب بظلم ، فكلامه محمول على اذا ما علم الانسان انه سلب ماله ظلماً ، مثل ان يعلم ان الاثنين المشركين في المال من كل وجه استولى احدهما على الآخر فسلبه اكثر من نصف المال و غير ذلك ، فان عقول العقلاء قاطبة و اوهامهم تقتضي بقيح هذا (٢).

الوجه السادس :

ثم يعقد مقارنة في هذا المقسمار بين ما قاله ابن سينا في الاشارات في موضعين مختلفين ، حيث يبرز ان ابن سينا في الثاني يرد على ابن سينا في الاول ، فلما قال ابن سينا : "لو توهم الانسان بنفسه انه خلق دفعة -واحدة- تام العقل و لم يسمع ادباً و لم يطع انفعالاً نفسياً لا خلقاً لم يقتض في امثاله بشئ " . رد ابن تيمية بان هذا : مخبر بل -العكس هو الصحيح- اذا كان تام العقل علم ان العلم و العدل و الصدق يقفهم و تصلح به نفسه و تألف ، و ان الكذب و الظلم يضره و يفسد نفسه و يزلها ، و لو قدر انه لا يُعلم به احد غير علم العقل بانه اذا ظلم ابغضه الناس و عادوه ، و غير علمه بان الله يعاقبه . (٣)

فصلاً عن هذا فان ابن سينا قال بطل هذا الكلام في " غلط البيهجة و السعادة " :

(١) ابن تيمية : الرد ص ٤٧٨ ، و باب الاشارات للرازي ص ٥٦

(٢) السابق : ص ٤٢٨ ، ٤٣١

هذه القضايا التي سموها المشهورات ، فان لم تكن معلومة ، كان ما اثبتوه من ذلك ليس فيه شئ من العلم ... و اذا كانت اللذة اما ادراك كما قد يزعمونه ، او هي تابعة و لازمة للادراك اللازم كما يقوله غيرهم و هو الصحيح ، فمعلوم ان العلم و العدل و الصدق و الاحسان ملازم لبني آدم فيكونوا ملتزمين بذلك ، بل يكون التنادهم بذلك اعظم من غيره ، و هذا معنى كون الفعل حسناً ، و معنى كونه قيحاً ضد ذلك . (١)

و على ذلك يمكن القول -حسب ابن تيمية- اذا تصور معنى الحسن و القبح علم ان هذه المشهورات من اعظم اليقنيات .

الوجه الرابع :

و عمد ابن تيمية الى موقف الفلاسفة من الحكمة لثبت تضاربهم حين فرقوا بين الاوليات و المشهورات ، فالحكمة عندهم نوعان : علم و عمل ، و هذه الحكمة العملية تتضمن : علم الاخلاق ، و سياسة المنزل ، و سياسة المدينة . و قد بني ذلك كله على هذه القضايا المشهورة ، بل و كل عمل يؤمر به فلا بد فيه من العدل ، فالعدل مأمور به في جميع الاعمال ، و النظام منهي عنه نهياً مطلقاً .

الوجه الخامس :

و شاء ابن تيمية ان يبين تهاافت رأى ابن سينا حول عدم يقينية هذه القضايا و اعتبارها من المشهورات التي لا يقين فيها ، و لا عمدة لها الا

(١) ابن تيمية : الرد ص ٤٢٣ ، ٤٢٤

بحسه و لا يعقله و لا يبرهه " فهر قد ذكر : ان الانسان - ببل الخير ان - ياتلدا باحمد و الشاء ، و ياتلدا بالعلابة ، و ياتلدا بالانعام و الاحسان و الرحمة ، اعظم من التناذد بالاكل و الشرب ، و معلوم ان لذة الاكل و الشرب ما يعلم باحسن الظاهر ، فهذه اللذة الباطنة تعلم باحسن الباطن و بالبرهه ، فكيف يقول - ابن سينا - : ان الحسن و الورهم و العقل لا يعلم به حسن الحسن و قبح القبح ؟ ما ذكره من التناذد الانسان بالايتار و تركه الطعام الشهى مراعاة الحشمة و نحو ذلك انما هو لكونه يرى ذاك قبيحاً و هذا جميلاً ، و ياتلدا بفعل الجميل لذة باطنة بحسن بها ، فكيف يقال ان الحسن و القبح لا يتال بشئ من قوى النفس ، و انما يعساق به تجرد الشهرة فقط من غير موجب حسى و لا وهمى و لا عقلى ؟ (١)

من ذلك كله نكتشف كيف حاول ابن تيمية الدفاع عن المشهورات من القضايا ، فهر تارة يلزم المنطقة الحجة من كتاباتهم و تارة يبرز تناقضهم فى موافقهم من هذه القضايا ، ثم ينتهى الى ان مبادئها امر ضرورى فى النفس ، فهى مفطورة على حب ما ياتلها و بغض ما يعثرها ، و المراد بالعمل الحسن ما ياتلها و بالقبح ما يعثرها ... و هذا امر فطرى ، فعلم ان الناس بفطرتهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم .

دليل ذلك - حسب رأى ابن تيمية - انه لو لم يكن هذه القضايا مبداً فى قوى الانسان لم تستهر فى جميع الامم ، فان المشهور لى فى جميع الامم لا بد ان يكون له موجب فى النقطة المشتركة بين جميع الامم ، و عليه نعلم ان المرجب لاعتقاد هذه القضايا امر اشركت فيه جميع الامم ، و ذلك لا يكون الا من لوازم الانسانية

(١) ابن تيمية : الرد ص ٤٣٢

انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذة القوية المستعيلة هى الجنسية ، و ان ما صداها للمات صميقة و كلها خيالات غير حقيقة ، وقد يمكن ان يبه من حلتهم من له تميز ما يقال له : اليس الل ما يصفرنه من هذا القليل ، هى المنكرحات و المطعومات و امور تجرى مجراها ؟ و انتم تعلمون ان التمكن من غلبة ما - لو فى امر تحسين كالشطرنج و الرد - قد يعرض له مكروح و مطعمم فيرفضه لما يعناضه من لذة العلابة الراهمية ، و قد يعرض مكروح و مطعمم لطالب العفة و الرياضة ومع صحة جسمه فينفذ اليد منهما مراعاة للحشمة ، فيكون مراعاة الحشمة آثر و الل لا محالة من المنكرح و المطعمم ، و اذا عرض للكرام من الناس الاتناذد بانعام يصيرون موضعه ، آثروه على الاتناذد بمشهى حيراني متنافس فيه ، و آثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به .

و كذلك فان كبر النفس يستصغر الجروح و العطش عند المحافظة على ماء الوجه ، و يستحق هول الموت و مفاجاة العطب عند مباحرة البارزين ، و ربما اقتحم الواحد على عدد مختبياً ظهر الخطر لا يتوقعه من لذة الحمد و لو بعد المرات ، كان تلك تفصل اليه و هو ميت ، فقد بان لك ان اللات الباطنة مستعيلة على اللات الجنسية ، و ليس ذلك فى العاقل فقد ، بل و فى العجم من الطيرانات ... فاذا كانت اللات الباطنة اعظم من الظاهرة ، و ان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية ؟ (١)

فى هذه النقطة يبرز ابن تيمية قيمة كلام ابن سينا هذا الاخير ، و يبين كيف انه حجة عليه فى قوله : " ان استحسن الحسن و استقبح القبح لا يدركه الانسان لا

(١) ابن سينا : الاشارات ج ٤ ، ص ٨٦

الخلاصة :

نخلص مما سبق الى ان هدف ابن تيمية هو تفويض القياس الارسطي والاسس التي يقوم عليها ، فالقياس يقوم على التسليم بالمدامات لإعتبارها بديهية ، ثم تكون النتيجة -و المعرفة سلفاً-تُحصل حاصل .

اتفصح لنا عدم تسليم ابن تيمية ببديهية المقدمات فالبدهي و النظري من الامور النسبية الاضافية بمعنى ان كون القضية بديهية او نظرية ليس وضعاً لازماً يتساوى جميع الناس في ادراكه .

و اثبت انه بالامكان الوصول الى التصديق دون المقدمة الكبرى و دون المتوسط ، كما ابطال شرط المقدمتين للقياس ، فالعلم بالقضية العامة اما ان يكون بتوسط قياس ، او بغير توسط قياس ، فان كان لا بد من توسط قياس ، و القياس لا بد فيه من قضية عامة ، لزم ان لا يعلم العام الا بالعام ، و هذا تسلسل و التسلسل باطل .

هذا هو طريق المنطق في تحصيل المعارف ، وقد تكون تلك الطرق فاسدة ، و قد تكون صحيحة ، و لكن للقياس طرق اخرى ، فلا ينبغي ان يقال انه لا طريق لمعرفة الحق الا هذه الطرق (١) اى طرق المنطق .

و على هذا الاساس نفسه هاجم "جون استوارت مل " القياس المنطقي ، فذهب الى ان الاستدلال الواقعي يتم دائماً من جزئيات الى جزئيات ... من امثلة ملحوظة -مشاهدة- الى اخرى غير ملحوظة ، و يقول : "اننا نستدل مباشرة في اغلب

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٣٩

فان الامم لم تشترك كلها في غير لوازم الانسانية . (١)

المشهورات اذن تنال يقينها من فطرتها بين الناس كافة لا من شهرتها كما ذهب المنطقة ، و اذا كان المنطقة يتبين الموقف النظري الجرد الذي لا يومه الا تناول الجردات و لا يلزمه و لا يعنيه الجانب العملي ، فان ابن تيمية يعنى جانباً كل فكر لا طائل عملي تحته ، و كل ما لا يتبنى عليه عمل ، و على ذلك يمكن القول اذا كان فكر ابن تيمية يعبر عن روح البحوث الاسلامية التجريبية فان الفكر المنطقي الارسطي يختلف عن هذه الروح قام الاختلاف .

(١) ابن تيمية : الرد ص ٤٣٠

و يعنى ابن تيمية بالقياس الصحيح : الميزان المنزل من الله تعالى ، و هو الوصف الجامع المشترك الذى يسمى الحد الأوسط ، و الميزان هو الوصف الجامع المشترك الذى به تقاس الفروع على اصولها فى الشرعيات و العقليات (١) .

و بيان ذلك : اننا اذا علمنا ان الله حرم خمر العنب لما ذكره من انها تصد عن ذكر الله و عن الصلاة ... ثم رأينا بيب الخرب من الخطئة و الشهير ... يجادلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة التحريم كان هذا القدر المشترك الذى هو العملة هو الميزان الذى انزله الله .

و اشارة ابن تيمية -السابقة- الى منطق الفطرة -فى مقابل المنطق الصناعى- نجد لها صدقاً عند ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠ م) ، و هو العقلية الرياضية التى عاجلت المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية ، اى بتجربتها من المبادئ الفلسفية التى كانت لاصقة بها عند ارسطر .

نقول ان ديكارت رأى ان القياس الارسطى لا خير يترجى فيه (٢) ، فانهج بين القواعد العملية التى يجب اتباعها لإقامة العلم و لا يحلل افعال العقل و لا يدل على صدقها و موطن الخطأ فيها كما بين المنطق فان هذا التحليل عديم الفائدة ، و ان المنطق الطبيعية يعنى عن المنطق الصناعى (٣) .

(١) ابن تيمية : الرد ص ٣٧٧ . و قد عرضنا مفهوم الميزان عند ابن تيمية فيما سبق .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٣ ، ٢٤ .

الاحوال من جريات الى جريات دون مرور بالاحكام العامة ، و على الدوام نقوم بالاستدلال من انفسنا الى الآخرين ، او من شخص الى اخر دون ان نجهد انفسنا ببناء ملاحظاتنا على صورة عبارات حكمية عامة عن الطبيعة الانسانية او عن الطبيعة الخارجية (١) .

يقول المذكور الديدى : و ادى موقف "مل" من ثم الى الغناء القياس ، اذ يمكن فى نظره البرهان بغير قياس .

و مع هذا كله يعترف ابن تيمية بان القياس الارسطى قد يستغنى عنه من يناسب عادته ، فالقياس المنطقي رياضية عقلية لا فائدة عملية له ، كما ان شريعة الاسلام و ممراتها ليست موقوفة على شئ يعلم من غير المسلمين اصلاً و ان كان طريقاً صحيحاً (٢) .

بعد ذلك حاول ابن تيمية الكشف عن القياس الصحيح ، القياس المباشر الوصول الى العالم او المعرفة المطلوبة دون عناء و تطويل ، فيقول : "و الفطرة تصور القياس الصحيح ، و الناس بفطرتهم يتكلمون -يستدلون- بالانواع الفالحة : التداخل ، و التلازم ، و التقسيم ، كما يتكلمون بالحساب و نحوه ، و المناطقة قد يعملون بذلك ، و لكنهم يصرون على ضرورة المقدمين ، غير ان بعض الناس يحذرون احدى المقدمين -فيما يرى المناطقة- لظهورها اختصاراً ، و يسمون هذا قياس الضمير ، اى القياس الضمير .

(١) مل : المنطق ص ١٤٠ عن د. عبد الفتاح الديدى : الفلسفية المنطقية ص ١٥٢ مصدر سابق .

(٢) ابن تيمية : السابق ص ٢٥٥ ، ٢٥٨ .

الفصل الرابع

ملاحح المنهج التجريبي عند ابن تيمية

﴿الجانب الإنشائي لنقد ابن تيمية للطرق الاستدلالية المنطقية﴾

- قهـــد : تعريف المنهج التجريبي أو الإستقرائي.
- البحث الأول : بين قياس الشمول وقياس التمثيل.
- البحث الثاني : اليقنيات بين المطلقين وابن تيمية.
- البحث الثالث : طريقة ابن تيمية في الاستدلال وأثر الاستدلال القرآني.

تمهيد:

١- تجدر الاشارة أولاً إلى أن المنهج التجريبي كثيراً ما يطلق على المنهج الاستقرائي

Inductive Method

ولهذا فليس ثمة اختلاف هذا المنهج عن ذلك، بما جعل بعض المناطقة يفضل

اطلاق الصفة الاستقرائية على المنهج التجريبي للمعلماء، على اعتبار أن الخبرة

الحسية هي المطلق الأول في البحث، لأن فهم الظواهر يفرض على العالم أن

يقرب من الواقع ويقوم بملاحظة الظاهرة بدقة، ويقف على تفصيلاتها، ويكشف

جوانب التشابه والاختلاف (١).

٢- ولما كان ابن تيمية لم يقل مادة المعرفة، وأقرب من الخبرة الحسية، وابتعد

كثيراً عن المنطق في المفهوم اليرباني، فهل كان ابن تيمية يطبق منهجاً استقرائياً-

تجريئياً-؟ وهل قياس ظاهرة مجهولة على أخرى معلومة يعد من هذا القيسل؟ وهل

يصح أن نحكم على ما لم نلاحظه أو تشاهده بقتضى ملاحظاته وشاهداته؟ وما

الذي يبرر هذا؟ بمعنى آخر ما الضامن أن ماجنبنا به هو العلة الجامعة أو دليل

العلة؟

٣- سيجيب هذا الفصل عن هذه التساؤلات. وسنبداً بعرض موقف ابن تيمية من

قياس الشمول وقياس التمثيل، ودور كل منهما في تحصيل المعارف. ثم نتناول

الحسيات والوجدانيات والتجربات والتواترات عند المناطقة وابن تيمية، وأخيراً نلقي

النزوء على طريقة ابن تيمية في الاستدلال في ضوء منهج الاستدلال القرآني، مع

(١) د. ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث، ص ١٥٤، دار النهضة العربية، بيروت

المبحث الأول

بين قياس الشمول وقياس التمثيل

- حقيقة قياس الشمول.
- حقيقة قياس التمثيل ودفاع ابن تيمية عنه.
- اليقين المستفاد من القياسين.
- تعقيب.

الإشارة إلى مفهوم الاستقرار عنده بحيث يتضح لنا بعد ذلك موقف ابن تيمية من قضية الاستدلال بكل سواء في الجانب المسمى التمثيل في نقده لمطلق أرسطر، أو الجانب البنائي الذي يبرز من خلال عرضنا لما ذكرنا.

ذهب ابن تيمية إلى أن القياس في الملمعة هو: تقدير الشيء بغيره، أى هو تقدير الشيء المميز بغيره المميز وتقديره بالآخر الكلي المتناول له ولا مخالفه، فإن الكلي هو مثال في الدمن جزئياته ولهذا كان مطابقاً موافقاً له (١).

حقيقة قياس الشمول:

يعرف ابن تيمية قياس الشمول بأنه: انتقال الدمن من المميز إلى المميز العام، المشترك الكلي المتناول المشترك الكلي، بأن يتقل من ذلك الكلي الملازم إلى الملزوم الأول، وهو المميز (١).

معنى هذا أن قياس الشمول هو من خاص إلى عام، ثم انتقال من ذلك العام إلى الخاص، أو انتقال من جزئى إلى كلى، ثم من ذلك الكلى إلى الجزئى الأول، فيحكم عليه بذلك الكلى.

ولابد من العلم بأن الانتقال الأول يعنى إحقاق الفرع بأصله أو الجزئى بالكلى الشامل له وبغيره إحقاقاً يقصد به معنى حكيمى بأن تكون غاية الملتحق إثبات أن هذا الجزء تابع لماك الكلى وأنه أحد أفرادها، وهذا الكلى إما أن يكون حكمه معروفاً أو يبين، ثم يتقل بعد ذلك المستدل لإثبات هذا الحكم الكلى للجزء السروق والمقصود.

وهذا كالمسكر الذى هو أعم من النيبذ المتنازع فيه، وأخص من التحريم، وقد يكون الدليل مساوياً في العموم والخصوص للحكم ومثله (٢).

(١) الرد ص ١١٩

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٢٠

أجمعة الطيور واستطاع أن يتحكم بحركتها وتوجيهها لاستطاع أن يطير في الجو
مفلما تفعل الطيور، بمقتضى مشابهة المبرع للشيء الطبيعي.

ومثاله في القرآن الكريم: "ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها
الماء اهترت وربت إن الذي أحيانا نحي الموتى، إنه على كل شيء قدير" (١) فدل
مبجته عباده بما آثرهم من الإحياء الذي تحقوه وشاهدوه على الإحياء الذي
استعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، وأصار الشيء بتظيره والمثلة المبرجة هي
عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته" (٢)

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: "فسيقولون من أين هذا؟ قل الذي فطركم
أول مرة" (٣) أي أن الذي فطركم أول مرة يهيدكم.

ومن اليسر ملاحظة أن الآية أبانت مجهر لا اعتماداً على معلوم، فاطلق
الأول بمقتضى الواقع والوجود، ولا ينكره عاقل، واطلق الثاني غائب، فأبانت أن
الغالب يقع كما وقع المشاهد، ومن قدر على البدء قدر على الأعادة.

وعلى ذلك يمكننا ملاحظة أربعة أركان يتألف منها القياس:

* الركن الأول: الأصل، وهو الممثل به، أو المشبه به أو المقيس عليه.

* الركن الثاني: الفرع وهو الممثل أو المشبه أو المقيس.

* الركن الثالث: المثلة الجامعة التي هي سبب إجراء التمثيل وتكون ظاهرة في
الأصل الممثل به، أو خفية إلى حد معين بشرط أن يكون غير مستثنى.

(١) فصلت: ٣٩

(٢) ابن القيم: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ١، ص ١٣٩، دار الجيل بيروت ١٩٧٣

(٣) الأنعام: ٥١

حقيقة قياس التمثيل:

أما قياس التمثيل: فهو انتقال الدهن من حكم معين إلى حكم معين
لاشراكهما في معنى واحد كل مشترك. لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك
الكل. ثم العلم بذلك اللزوم لابد له من سبب إذا لم يكن بينا بنفسه (١).

وعرفه الفراءى بقوله: "أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فيقل إلى
جزئي آخر يشابهه بوجه ما" (٢)

قياس التمثيل إذن: انتقال من جزئي إلى جزئي ولكن بشرط وجود علاقة
عليه، شبهة بينهما وهو ما يسميه ابن تيمية المعنى المشترك الكلّي اللازم.

وبمعنى آخر: هو إطاق أحد الشئين بالآخر، وذلك بأن يقبس المستدل
الأمر الذي يدعيه على أمر معروف عند من يخاطبه أو على أمر ينهي لا تنكره
المقول وبين. الجهة الجامعة بينهما.

كان نقول:

١- النيل كالحجر في الإسكار

والحجر حرام

النيل حرام

وهذا معنى إطاق فرع بأصل في الحكم لعلة جامع بينهما أو إطاق النيل
بالحجر في الحكم بالتعريم بجامع الإسكار في كل منهما.

٢- الطيور ترتفع في الجو بأجنحتها، فلر استطاع الإنسان أن يصنع أجنحة مثل

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٧٠

(٢) الفراءى: ميعاد العلم في فن المنطق. تقديم وتعليق د. علي بر علق، ص ١٣٨-١٣٩،

مكتبة الهلال بيروت ١٩٩٣م

يكون حقيقياً، وفي أيها يكون مجازياً؟

ذهبت طائفة أخرى القول بحكم ذلك، أي أن مسمى القياس حقيقة في الشمول، يجوز في التمثيل، من هؤلاء ابن حزم الأندلسي.

يقول ابن تيمية: إن ظهور العلماء ذهب إلى القول بأن مسمى القياس حقيقة فيهما والقياس العقلي يتناولهما جميعاً. ومعنى آخر: إن حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر، وإذا اختلف صورة الاستدلال، وهذا هو الصواب (١).

دفاع ابن تيمية عن قياس التمثيل:

ربما يكون ابن تيمية قد أقال في قياس التمثيل لكي يصح أساساً للرد على قول المنطقة وبعض المكلمين، أن ذلك القياس إنما يفيد الظن بينما يفيد قياس الشمول اليقين. ويرد ابن تيمية من عدة وجوه:

* الوجه الأول: ارتباط اليقين بجادة القياس:

يرى ابن تيمية أن قياس التمثيل وقياس الشمول سواء وإنما يختلف اليقين والظن بحسب مراحهما، فالجادة الواحدة والعينة إذا كانت يقينية في قياس التمثيل كانت يقينية في قياس الشمول، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر ثم كشف عن خطأ المنطقة، ومرد ذلك يرجع إلى أنهم لم يحزوا بين مصادرة قياس التمثيل وصرته، وعليه ظننا أن ضعفه من جهة المادة، وظهرت الضرورة في قياس الشمول هي النتيجة لليقين.

يقول ابن تيمية: "إن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان، وإن

(١) التمثيل عند علماء أصول الفقه، القياس، ويسمى عند المكلمين: الاستدلال بالشاهد

على الغائب أو رد الغائب إلى الشاهد.

ثم أنظر: ابن تيمية: الرد ص ١١٩

* الركن الرابع: الظاهرة أو الحكم الذي في الأصل، ويحكم على الفرع، بجامع إشراك الأصل، والفرع في سبب الظاهرة أو في علة الحكم.

فإذا قلنا السيد كاطم في الأسمكار فهو حرام. كان اشمس هو الأصل، والنيك هو الفرع والأسمكار علة، والحرمة حكماً.

وعلى ذلك يمكننا القول بأن قياس التمثيل عند ابن تيمية هو الاستقراء (١)، وليس قياساً بالمعنى المفهوم عند المنطقة وإنما كان إستقراء لأنه يلزم فيه تتبع جزئيات الكل والاثبات أن هذا المشه جزء من ذلك الكل وأنه أحد أفراد، مع ملاحظة وجه الاشتراك بينهما، وتلك هي عملية الاستقراء.

ويسوق ابن تيمية أمثلة على الاستدلال بالجزئي على الجزئي وبالكل على الكل، فيقول: الاستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهار على طلوع الشمس، هو استدلال جزئي على جزئي، لأنه استدلال بطلوع معين على نهار معين. أما إذا كان الاستدلال بحسب النهار على جس الطلوع فهو استدلال بكلّي على كلّي (٢).

وعلى هذا النحو يبين لنا اهتمام ابن تيمية بقياس التمثيل، ولكن لا يعني هذا إهماله أو تجاهله لقياس الشمول، حقيقة هو لم يناقشه بنفس الدرجة التي نجدها في نظريته للأول، فقد وجه شطراً كبيراً من جهده لإجلاء من شأنه لقياسه على الواقع المشاهد الخسوس.

وأخيراً فقد أشار إلى تنازع العلماء في مسمى القياس وجور التنازع بدور حول نقط القياس وأنه على أي من الأقيسة يكون أكثر انطباقاً؟ أو في أي منها

(١) متعلق الصوره على مفهوم الاستقراء عند ابن تيمية بعد قليل

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٦٣

في طريقي إثبات العلة، وهما "الطرد والمكس" و"السبر والتقسيم" وذلك ليتمكنوا بالتالي في يقينية قياس التمثيل.

قالوا: أولاً: إن الطرد والمكس لا "يمى له غير تلازم الحكم والعلة وجوذاً وعدمًا" (١)، ولا بد في ذلك من الاستقرار. ولا سبيل إلى دعواه في الفسر، إذ هو غير المطالب فيكون الاستقرار ناقصاً، لا سيما ويجوز أن تكون علة الحكم في أصل ما مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها. ويكون وجودها في الأوصاف متحققاً فيها. فإذا وجد المشترك في الأصل ثبت الحكم لكمال علة، وعند انتفائه فينتفي نقصان العلة وليس للملك في غيره فلا يلزم من وجود المشترك في الفسر ثبوت الحكم جواز تخلف باقي الأوصاف أو بعضها.

وثانياً: فإن السبر والتقسيم يرجع حاصله إلى دعوى حصر أوصاف الأصل في جملة معينة وإبطال كل ما عدا المستقي. وهو أيضاً غير يتي جواز أن يكون الحكم التسلسل. وإن ثبت طارج فمن الجائز أن يكون لغيرها أن أي لغير ما قبل - وإن لم يطالع عليه مع البحث عنه، وليس الأمر كذلك في العاديات، فإننا لا نشك - مع سلامة البصر وارتفاع الموانع - في عدم بحر من زئبق وجعل من ذهب بين أيدينا ونحن لا نشاهده. وإن كان منحصراً فمن الجائز أن يكون معللاً بالجمهور، أو ببعض الذي لا تحقق له في الفسر.

ثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل عدا لا يوجب استقلاله بالتعليل، جواز أن يكون في تلك معللاً بعلة أخرى، ولا امتناع فيه، وإن كان لا علة له سواء فجائز أن يكون علة مختص به لا

(١) يعني إذا وجدت العلة وجد المطلوب، وثبت الحكم البني عليهما. مثال: إذا وجد الخمر وجد الأسكار فثبت احرمة وإذا انقضت العلة انقضت المطلوب، فانقض الحكم.

ماحصل بأحدهما من علم أو ظن حصل بالآخر مثله إذا كانت المادة واحدة. والاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية، بل إذا كانت المادة يقينية، سواء كانت صورتها في صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول فهي واحدة، سواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً وحدهما في أظهر الأمثلة إذا قلت: هذا إنسان، وكل إنسان مخلوق، أو حيوان أو حساس أو متحرك بالارادة أو لائق أو غيرها من وإن شئت قلت: هو إنسان، فهو مخلوق أو حساس أو حيوان أو متحرك، كغيره من الناس لأخراكهما في الإنسانية المستلزمة فلهذه الصفات وإن شئت قلت: هذا إنسان، والإنسانية مستلزمة فلهذه الأحكام، فهي لازمة له. وإن شئت قلت: إن كان إنساناً فهو متصف بهذه الصفات اللازمة للإنسان - وتلك صورة القياس الشرطي المتصل - وإن شئت قلت: إما أن يصف بهذه الصفات وإما أن لا يصف - وذلك صورة القياس الشرطي المنفصل - والغائي باطل، فعين الأول لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدونها" (١).

فأختلفت صور القياس من اتراشي إلى حلي والنتيجة واحدة لتبوتها في المادة التي هي مخلوقة، وحساس ومتحرك إلى آخره، فكل أجزاء المادة صادقة بالخاص والملاحظة، ومن ثم صدق الاستدلال من تلك الجهة، لامن حيث صورته المتوقعة التي أشرنا إليها.

ويقرب ابن تيمية جداً من الأنبياء الذين يرون الأعداد بالأجزاء المسماة والموجوده فعلاً.

* المرجع الثاني: الرد على التشكيك في العلة:

قبل بيان رأي ابن تيمية أورد ما قام به بعض نظار المسلمين من تشكيك

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٠٠-٢٠٩

٢- أما قرفم يجوز أن يكون الحكم ثابتاً في الأصل للمات الأصل، والألزم التسلسل. فيقول: "لا يلزم التسلسل إلا إذا كان لا يثبت إلا بخارج. أما إذا كان تارة يثبت بخارج وتارة لغير خارج لم يلزم التسلسل، وحينئذ فلا يتبع أن تعلم أن الحكم في هذا الأصل المين لم يثبت لا يخص به، بل لو صف مشترك بينه وبين غيره" (١)

٣- أما فيما يخص قرفم: أن الحكم إن ثبت بخارج عن ذاته "فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى وإن لم يطلق عليه مع البحث عنه بخلاف الخطيات" فيرى ابن تيمية أنه إما أن يكون النقيم في العقليات قد يفيد اليقين، وإما أن لا يفيد به مجال. فإن كان الأول بطل جعلهم الشرطي المنفصل من صرر القياس البرهاني. وإن كان الثاني بطل قرفم هذا (٢). ومعلوم أن هذا أصح بالبطالان من ذلك. فإن القائل إذا لم يوجد إما أن يكون واجباً - وإما أن يكون ممكنًا. وإما أن قائماً بنفسه، وإما أن يكون قائماً بغيره، وإما أن يكون مخلوقاً، وإما أن يكون خالقاً، وغير ذلك التقسيم اطاصر جنس الوجود. كان هذا حصراً لكل عقل، بل الوجود أعم الكليات، وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه فحصر أقسام بعض أوراذه أولى وهم يسلمون هذا كله. فكيف يقولون إن السر والتقسيم لا يفيد اليقين؟ (٣)

٤- أما ما ذهبوا إليه من أن الحكم إذا انحصر، فمن الجائز أن يكون مملاً بالجمهور. أو بالعض الذي لا تحقق له الفروع، فيقول ردًا عليهم: "هذا ممكن في بعض الصور، كالمسايل العلية في الفقه أو غيره. إذا قيل جاز الأمة تحت العبد-

(١) ابن تيمية: السابق ص ٢٣٥-٢٣٦

(٢) وهو: من الجائز أن يكون لغير ما أبدى.... أخ.

(٣) ابن تيمية الرد ص ٢٣٧-٢٣٨

لعمومه، وإن بين أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته فمع هذه يستغنى عن التمثيل (١) وانطلاقاً من تلك النقول حاول المناطقة التشكيك كما رأينا في بقية قياس التمثيل.

ولكي تسلم لأن تيمية نظرية في قياس التمثيل، وهو القياس الخجب يناسب عنده، دافع عنه، وعن علته دفاعاً قوياً، وجاء ذلك في صرورة ردود علي ما أثاره انضمامهم، ونفع ذلك في نقاط:

١- إن "مذكوره من أن قياس التمثيل إنما يثبت بالدوران أو التقسيم، وكلاهما يفيد الظن، قول باطل وبلز مهم محل ذلك في قياس الشمول.

وذلك لأنهم يسلمون بأنه يفيد اليقين إذا كان حاصراً، وإذا كان كذلك، فإنه يمكن حصر المشترك في أقسام لا يزيد عليها وإبطال التمثيل بجمعها إلا بواحد، وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك حملاً أو سطر، فلا يفيد اليقين، ولو استعمل فيه قياس الشمول (٢)

يعني آخر: قياس الشمول مؤلف من الحدود الثلاثة: الأصغر، والأوسط، والأكبر. والحد الأوسط في قياس الشمول هو ما يسمى بالعملة في قياس التمثيل، والعملة هذه تسمى: مناطاً، وجامعاً، ومشتركاً، ووصفاً، ومقتضياً. وكما أننا بحاجة إلى إثبات العلاقة العلية أو السببية بين المعينين في قياس التمثيل، فإننا أيضاً بحاجة إلى إثبات المقدمة الكبرى في قياس الشمول، حتى يتم البرهان. التمثيل والأصل في يقيه، وهي كذلك الرابط بين الصغرى والكبرى في قياس الشمول، فلا فرق.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٠٩-٢١٠

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٣٥

يكون النفي التصيل بها من الأصل، وقد يكون لنفي التصيل مطلقاً. فالأول يحتاج معه إلى الثاني في تلك الصعوبة، وأما الثاني فهو يتناول النفي في تلك الصعوبة وغيرها (١).

٢- وفيما يخص قورهم: إن يُبين أن ذلك المرصف يستلزم الحكم، وأن الحكم لازم لعمل ذاته، فمع بعده يستلزم عن التصيل. نرى ابن تيمية أنه لا يعد في ذلك "بل كل ما دل على أن الحد الأوسط يستلزم الأكبر، فإنه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفاً مشتركاً بين أصل وفرع، ويلزم الحكم (٢)".

يبقى بعد ذلك ما انتهوا إليه وهو أنه يستلزم عن التصيل، ويقول: نعم ولكن التصيل في مثل هذا يذكر للايضاح، وليتصور للفرع نظير، لأن الكلبي إنما وجده كلي في المذهب لا في الخارج. فإذا عرف تحقيقه في الخارج كان أسير لوجود نظيره. لأن المثال قد يكون مُستراً لإثبات التصيل، بل قد لا يمكن بدونه، وسائر ما ثبتت به العملة من الدوران والمناسبة وغير ذلك إذا أخذ معه السبر والتقسيم أمكن كون القياس قطعياً، وأيضاً فقد يكون قياس التصيل يقينياً في كل فإن الجميع بين الأصل والفرع كما يكون بإبناء الجميع يكون بالغاء الفارق، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا، لا يفرقان في مثل هذا الحكم، ومساوئ المساوئ مساو، والعلم بالمساواة والمثاقلة مما قد يعلم بالعقل، كما يعلم بالسمع. فإذا علم حكم أحد التمثالين علم أن الآخر مثله، لا سيما إذا كان الكلام فيما تجرد من المعقولات، مثل القول بأن شيئاً من السواد عرض مفتقر إلى الخلل، فيقال: سائر

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٤٣، ٢٤٤

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٤٤-٢٤٥

كقصة بريدة (١) - إما أن يكون ثبت لكونها كانت تحت ناقص، وإما أن يكون لكونها ملكت نفسها، ويمكن أن يكون لجمهور الأمرين.

لكن تعليله بما يخص الأصل سواء كان هو الجمهور أو بعضاً منه يمكن العلم بتفيه، كما يمكن العلم بغيره من النفيات. كما إذا قيل: الإنسان إنما كان حساساً متحركاً بالارادة طيرانية لا لانسانيته، والحيوانية مشتركة بينه وبين الفرس وسائر الطيران، فيكون حساساً متحركاً بالارادة، فلا يمكن أن يدعى في مثل هذا أن المختص، بالإنسان هو علة كونه حساساً متحركاً بالارادة، بل العملة ليست إلا

المشترك بينه وبين الطيران

٥- وأما قورهم بثبوت الحكم مع المشترك في صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له في الأصل، وما لا يوجب استقلاله بالتصيل، لجواز أن يكون الحكم في تلك معللاً بعلة أخرى. يقول ابن تيمية: "هذا غلط"، وذلك أنه متى ثبت الحكم مع المشترك في صورة فتبع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له في الأصل مؤثرة لم في الحكم مع تخلف غيره من الأوصاف فإنها مخصصة بالأصل، فلم تكن مؤثرة لم تجز أن يوجد الحكم في الأصل. وحسب فعدمها لا يؤثر والصعوبة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك.

وأما إمكان وجود وصف آخر مستقل بعلة، فهما لا بد من تفيه، إما بدليل قاطع. أو ظاهر أو بان الأصل عدمه، ويكون القياس حسيلاً يقينياً أو ظاهراً. والكلام فيما إذا حصرت أقسام العملة، ونفي التصيل عن كل منها إلا واحداً، والنفي قد

(١) وبريدة أمة كاتبها أهلها على تسع أوراق في تسع سنين تصير بعدها حرق، وكان لا حرقاً لها، فاستعانت بأم المؤمنين عائشة في دفع أقساط المكتبة (انظر: القرطبي ج ١٢ ص ٢٤٦). دار التراث العربي.

الأصل، وقد يجمع الحكم في الأصل، وقد يجمع الوصف في الفرع، وقد يجمع كون الوصف علة في الحكم، ويقول: لا أسلم أن مذكورته من الوصف المشترك هو العلة أو دليل العلة. فلا بد من دليل يدل على ذلك، إما من نص، أو إجماع أو ستر وتقسيم^(١)، أو المناسبة، أو الدوران عند من يستدل بذلك. فما دل على أن الوصف المشترك مستلزم الحكم - إما علة وإما دليل العلة - هو الذي يدل على أن أحد الأوساط مستلزم للاكبر، وهو المال على صحة المقدمة الكبرى، فإن أثبتت العلة كان برهان علة، وإن أثبتت دليلها كان برهان دلالة، وإن لم يعد العلم بل الظن، فكذلك المقدمة الكبرى في ذلك القياس لا تكون إلا ظنية. وهذا أمر بين، ولقد صار كثير من الفقهاء يستعملون في أفقه القياس الشمولي كما يستعمل في العقلات القياس التمثيلي، وحقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر.^(٢)

اليقين المستفاد من القياسين عند:

١ - ادعى الناطقة أن قياس التمثيل يقدم على الظن لا اليقين، ولذلك فإنهم يستضعفونه، وعلى هذا فإنه يردى إلى عدم يقينه قياس الشمول، أو المنطق البرهاني، لأنهم يشترطون له قضية كلية، والعلم بكون الكلية لا يمكن الجرم به إلا مع الجرم بمقابل أو راده في القدر المشترك، وهذا لا يحصل إلا بقياس التمثيل^(٣). أي أن الشمولي البرهاني يستند على التمثيل، ومعنى هذا أن قياس التمثيل أصل للشمولي ولا يتبع الشمولي إلا بالاستناد على التمثيل، فكانه لا يرد الشمولي بل

(١) مستكمل بالتفصيل عن هذه الأدلة عند حديثنا عن الجبريات والقرائنات

(٢) ابن تيمية: السابق ص ١١٧

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٢٩٨، ٢٩٩

أفراد السواد كذلك، بل ويقال: وسائر الألو ان كذلك. وكذلك إن قيل: إن حركة الكواكب تحدث شيئاً بعد شيء، قيل: وسائر آخر كات كذلك^(١).

وتبعاً لذلك بين لنا القصور بالباط أو العلة وما دورها في قياس التمثيل، فيقول: "النيل مسكر، فيكون حراماً قياساً على خمر العنب، بجامع ما يشتركان فيه من الاسكار، فإن الاسكار هو مناط التحريم في الأصل وهو موجود في

الفرع"^(٢)

يريد ابن تيمية أن يقول: ماقرر به أن "كل مسكر حرام" نقرر به أن، "السكر مناط التحريم" بطريق الأولى، بل التقرير في قياس التمثيل أسهل عليه لشهادة الأصل له بالتحريم، فيكون الحكم قد علم ثبوته في بعض الجبريات^(٣).

وفي موضع آخر يجيب على السؤال: هل ما نفيته من حكم لأحد الميتين،

اجترين في قياس التمثيل يكون ثابتاً بالضرورة للجزء الآخر؟ فيقول: أن الواجب أن تعلم أن المشترك بينهما - أي بين الجترين - مستلزم الحكم^(٣). أي لا يكفي في قياس التمثيل ثبوت حكم لبعض الجبريات لثبوته للجزء الآخر، لا يكفي ثبوت علة الاسكار في النيل لتكون ثابتة في خمر العنب، بل لابد من العلم أن اللازم المشترك بين النيل وخمر العنب مستلزم الحكم، واللازم والمشارك هنا، أي المنط أو العلة هر الاسكار، فإذا قام دليل على اشتراكهما فيه دل على أنه مستلزم الحكم.

يقول ابن تيمية مقررًا اللازم بينهما: قد يجمع المعروض "الوصف في

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٤٤-٢٤٥

(٢) ابن تيمية: المصدر السابق ص ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠،

النفر ص، ولا يعلم الأمر إلا كما يعلم ب قياس التمثيل (١)، أى أن الرياضيات كما تحصل بالبرهان تحصل بالتمثيل.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٩٩

يجريه إذا قام على التمثيل.

٢- وتبعاً لنظرته السابقة فإنه لا يخطيء الفقهاء في استعمالهم لقياس الشمول، بل يقلل ذلك لكونه مستنداً على التمثيل، ومن تلك الناحية تعتبر حقيقة أحدهما حقيقة الآخر. وإذا استعمل الشمول في الفقه فقد استعمل التمثيل في العقليات.

يقول ابن تيمية: "فأقيسه التمثيل فقيد العقيدة بلا ريب أعظم من أقيسة الشمول" (١)

يبد أن ابن تيمية يوقف الانتفاع بآى من القياسين: البرهاني الشمولي، والتمثيلي على تلقى بعض مقدماتهما عن المعصوم صلى الله عليه وسلم، لاسيما إذا استعملت في الإثبات بطريق الأولى كما جاء في القرآن.

٣- ويصل ابن تيمية إلى نقطة هامة جداً وهي المتعلقة برأيه في استخدام القياسين في العلوم الأخرى. ف يرى أن استخدامهما في الطبيعيات قد يفيد فائدة عادية، ولا يوردى إلى صفة علمية برهانية.

ولهذا يدفع علماء المسلمين إلى منهج جديد للبحث في العلوم الطبيعية يختلف عن طريقة القياس التي ورثوها عن أرسطو، ولا أظن إلا أنه يقصد الاستقراء فيكون أسبق من الثريين في نقض طريقة القياس لتحصيل العلوم الطبيعية، وفي المدعوة إلى منهج إستقرائي جديد.

أما في الرياضيات انجردة عن المادة، كالحساب والهندسة فتحصيل العلم بهما لا شك فيه.

ولكنه يرى مع ذلك أن العلوم من الرياضيات بالأقيسة البرهانية لا تركز به

(١) ابن تيمية: نقض المطلق ص ٢٠٦ مكتبة السنة اخدمية بمصر (مدون تاريخ)

وجرد شيء من ذلك النزع خالياً من تلك الصفة". (١)

إشارة ابن حزم السابقة إلى قياس التمثيل والذي سمّاه استقراراً، إلا أنه يشير أولاً هاماً - أجاب عنه ابن تيمية من قبل (٢) - فحواه: ما الذي يتضمن لنا أن أية ظاهرة من الظواهر التي سوف نعلم عليها الحكم الذي توصلنا إليه من ملاحظة صفة جزئية، لا نشك من ذلك الحكم؟

ونلاحظ هنا أن الذين أبطلوا القياس عامة وقياس الغائب على الشاهد خاصة كانوا حزم، حافوا الخطأ بين الخالق والمخلوق، لأن ما يصدق على المخلوقات لا يصدق على الخالق، ولا استحالة الجمع بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة لعدم استمرائهما.

لذلك انطلق ابن حزم بذكر من هذا القياس فيقول: "يبقى كل طالب حقيقة أن يقر بما أوجه العقل، ويقر بما شاهد أو أحس وما قام عليه برهانه وأن لا يمكن إلى الاستقرار أصلاً، إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه. فإن لم يقدر، فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه دون ما لم يدرك" (٣) وهو يقصد هنا أنه لا قطع في الاستقرار الناقص.

(١) ابن حزم: التريب عند النطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأقوال الفقهية ص ١٠٦.
نشره إحصان عباس. بيروت ١٩٥٩ م.

- د. سالم ياقوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالغرب والأندلس ص ٢٢٥ الغرب ١٩٨٦
(٢) أنظر ص

(٣) ابن حزم: السابق ص ١٢٣-١٢٤

تفصيل:

بعد ذلك يمكننا القول بأن ابن تيمية كان يعتقد أن قياس التمثيل أو الشيء أكثر ارتباطاً بالواقع وبالمادة المدروسة، خلافاً للقياس الأوسطي الذي لا يؤثر في العلم، برأي ابن تيمية.

قسمك ابن تيمية بالاستدلال القائم على آلية الرد: رد جزء إلى جزء، أو جزء إلى أصل، أو إثبات حكم معلوم لآخر غير معلوم لمشاركته له في علة حكمه. قسمك ابن تيمية بهلما الشكل من الاستدلال على أنه هو الاستدلال اللفظي، والنطق البياني الحقيقي، معتقداً أن قياس التمثيل - والشمول - هو البديل لقياس أرسطر.

هذه العملية الاستدلالية والتي أطلق عليها قياس التمثيل أو قياس الشيء، لم تسلم من النقد والانتكار، بل والرفض الكلي أحياناً أخرى.

ذهب ابن حزم تأسيساً على رفضه القياس الفقهي واعتباره "دعوى بلا برهان" ذهب إلى الطعن في قياس التمثيل. يقول ابن حزم: "لمن ذلك شيء سمّاه الأوائل "الاستقراء" وسمّاه أهل ملطاً "القياس" ... إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودة، يحتملها نوع واحد وجنس واحد، ويحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع، أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس، صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع. أو في كل نوع تحت الجنس، أو في كل واحد من المحكوم فيهم. إلا أنه ليس وجرد تلك الصفة كما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف، فيكون حكمه واقعه طبعه أن تكون تلك الصفة فيه ولابد، بل قد يورهم

المبحث الثاني

البيِّنات بين المنطقيين وبين ابن تيمية

* تفهيد

* من البيِّنات عند الماطقة ما ليس فيها قضية كلية مثل:

أولاً: الحُسيات

ثانياً: الوجدانيات الباطنة

ثالثاً: التجربات ودورها في تحصيل المعرفة

* علاقة الحس والعقل بالتجربات

* تطور منهج التجربة عند ابن تيمية

* مفهوم الاستقراء عنده

رابعاً: المتواترات

* دفاع ابن تيمية عن التجربات والمتواترات

* سمة المذكرات بالخواص والتجربة

* فكرة الإمكانين: الذهني والظاهري بين ابن تيمية وخصومه

* العقائد الإسلامية لا تثبت بالأماكن الذهني

* إيجاب الوجود في ضوء فكرة الإمكانين

* خاتمة

غير أن ابن حزم يفرق تفريقاً حاسماً بين نوعين من الغيب. فغيب

هو ما فرّق الطبيعة، وغيب عن خبرتنا الحسية، الأول لا مجال فيه لتمثيل ولا تشبيه.

- كما أقره ابن تيمية بعد ذلك- أما الثاني فليس غائباً عن العقل. بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس.

من هنا يمكننا أن نقول: إن نقد ابن حزم لقياس الغائب على الشاهد. وقصره على الطبيعيات دون الشرعيات لا يدخل ابن تيمية على تحفظ ابن حزم، وهو: أن التمثيل لا يقع في الحكم على عالم الغيب بعقل الحكم على عالم الشهادة.

وأخيراً نرى أن ابن تيمية قد غالى في ثقته في قياس الغائب على الشاهد.

فمع إقرارنا أن التمثيل هو أساس كثير من المروض العلمية، وضمن طريقه إلتزم العلماء احتمال كون المربخ ماضو لا بكتائسات حية كالأرض لمشاوئته الأرض في الظواهر المألولة على وجود أسباب الحياه فيه.

نقول ومع هذا فالتا نرى-مع غيرنا-أنه لا يفيد القطع بالحكم إلا بشرط:

القطع يكون الوصف المشترك هو تمام العلة أو تمام السبب، ولا يوجد شيء آخر مشترك له، ولا توجد شروط له لم تعرف. فهل هذا متيسر في حليل الأشياء وأسبابها؟

تقديم:

مر معنا (١) مناقشة ابن تيمية لشرط المنطقة وهو ضرورة تضمن القياس قضية كلية موجهة، وهو هنا يناقش اليقين في هذه القضية، وقد حصروه فيها، علماً بأن اليقين -فيها- يقين ذهني باعتبار أن الكلي، كلي ذهني وليس في الخارج.

يرى ابن تيمية أن من أوصاف اليقنيات عدد المنطقة ليس فيها قضية كلية، أي أن من اليقين مالمس بكلي، من ذلك: الحسيات، والوجدانيات، والخبرات، والقرائنات.

يقول ابن تيمية: إذا كان لابد في كل قياس من قضية كلية. فنقول: المراد اليقينية قد حصروها في الأوصاف المروفة عندهم وهي الحسيات والوجدانيات والخبرات والقرائنات. ومن جانبنا مستأول كل واحدة على حدة.

أولاً: الحسيات:

ومعلوم أن الحس لا يدرك أمراً كلياً عاماً أصلاً. فليس في الحسيات التجربة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة في البرهان اليقيني. وإذا مثلنا لذلك بأن النار تحرق، ونحو ذلك لم يكن فهم علم بهذه القضية. وإنما مهمم التجربة والعادة، التي هي من جنس قياس التمثيل، لا يعلمونه من الحكم الكلي، لا فرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل، وأن علم ذلك بواسطة إشتغال النار على قوّة محرقة. فالعلم بأن كل نار لابد فيها من هذا القوّة هو أيضاً حكم كلي.

(١) أنظر البحث الأول من الفصل الثالث من هذا الكتاب

وإن قيل: إن الضرورة النارية لابد أن تشمل على هذه النقرة، وأن مالا نقرة فيه ليس النار، فهذا الكلام إذا قيل أنه صحيح، قيل: إنه لا يفيد الجرم بأن كل ما فيه هذه النقرة تحرق كل ماله، وإن كان هو العال، فهذا يشترك فيه قياس التمثيل، والشمول، والعادة، والاستقراء الناقص ومعلوم أن كل من قال: (إن كل نار تحرق كل ماله) فقد أخطأ. فانه لابد من كونه اخل قابلاً للاحتراق، إذ قد علم أنها لا تحرق كل شيء، كما لا تحرق السمندل، والياقوت وكما لا تحرق الأجسام الطالية بأمر مصبوغة. وأما تحرق العادة فمقام آخر (١).

وهو إذ يوكد على أن القضية الحسية ليست كلية، بين لنا الموقف من القضية الحسية: "إن هذه النار تحرق" فيقول: "إن الحس لا يدرك إلا شيئاً خاصاً. وأما الحكم العقلي، فيقولون: إن النفس عند رؤيتها هذه المعينات تسعد لأن تقيس عليها قضية كلية بالصبر" (٢).

ومعنى كلام ابن تيمية، أن الجريئات المعينة القائمة على الحس هي الخلقائق الرجدة المتحققة في الأحيان، وأن الجريئات تحصل بالحس والعقل، فهامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه اليرى، وأن قطع المرق يحصل معه الميرت وأن النار حارقة.

ولكن العلم بهذه القضايا الكلية تجريبي، والحس إنما يدرك رياء معيماً، وموت شخص معين، وإحراق النار لا يدرك الحس منها إلا شيئاً خاصاً، ثم يأتي دور العقل في العقل والتعريد وإصدار الحكم الكلي.

يقول ابن تيمية: إن الحس الباطن والظاهر يتصوران الحقيقة مطلقاً، أما

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٠٠

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٠١

عبرها وتصورها، فهو من حكم العقل، فالعقل يعقل معنى من هذا المعنى، ومعنى مماثلة من هذا المعنى فيصور في القلب معنى عاماً مشتركاً، وذلك هو عقله، أي عقله للمعاني الكلية (١).

أي أن العقل يجرد معاني كلية من جريئات مادية محسوسة، وظيفة العقل إذن تنحصر في إستخلاص الكليات بتجريدتها من الجريئات التي تدر كها اطراس (٢) فالحس لا يدرك إلا معيماً والعقل يدركه كلياً مطلقاً، لكن بواسطة التمثيل.

ويبدو أن ما قاله ابن تيمية عن دور الحس في الإدراك ثم دور العقل بعد ذلك لا يعد كثيراً عما قاله المنطقة، يوضح ذلك ما قاله ابن سينا: "وأما الكائن بالقياس الجزئي فانه يكون عند العقل حكم ما كلي على اجنس، فيحسن أشخاص نوع لذلك اجنس، فتصور عنده الصورة النرجية، فيحصل ذلك الحكم على النوع فيكتسب معقولاً لم يكن" (٣).

ثانياً: الوجه اثبات الباطنة:

أما الطريق الثاني الذي يمكن أن يوصلنا الى اليقين -في رأى ابن تيمية- فهو الرجديات الباطنة، ويقصد بها الإدراك الذاتي للشخص حالته الداخلية الباطنة، كادراكه جوع نفسه، وعطش نفسه، وحبه وبغضه، وأله ولذته، ولا يمكن

(١) ابن تيمية: قصص النطق ص ١٨٧-١٨٨

(٢) د. عاطف الوراقى: فلاسفة الشرق ص ٢٣٣ دار المعارف بمصر ط ٢

(٣) ابن سينا: البرهان من منطق النقاء ص ١٢١ تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. القاهرة

لا سيما إن شمر بالسبب المناسب، فيقسم المناسب إلى الدوران مع السير

والقسم^(١)

ويشوط ابن تيمية في جميع ذلك، السير والتقسيم الذي ينفي المراسم، والا فمتى حصر الأثر مقررنا بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما يؤولي من العكس، ومن إضافته إلى كليهما.

فأصل التجربة عنده إذن هي: الحس والعقل مع اعتبار السبب المناسب، ومع مراعاة الدوران والسير والتقسيم، ولذلك تناول هذه الأصول بشيء من التفصيل.

١ - علاقة الحس والعقل بالمجربيات ومراحلها:

أ - يركز ابن تيمية على المعرفة التي تبدأ بالخبرة الحسية المباشرة، وذلك بتفاعل الإنسان خلال حراسه مع العالم الخارجي، فخاص هو أول العلم بالدرجات. (٢)

وما دام الأمر كذلك فقد تناول ابن تيمية الحراس الخمسة ووظيفة كل حاسة، باعتبار كل حاسة قائمة بذاتها، ثم أشار إلى الحس المشترك.

وكان من الطبعي أن يبدأ بدور الحس والسمع وبيهما أفضل وأقرب في تحصيل المعرفة، وهذا يقرر أن إدراك الحس أكمل ويستدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس الخبر كالهاين" (٣) ولكنه يضيف: إن السمع يحصل به من

(١) ابن تيمية: السابق ص ٩٣

(٢) أنظر: مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي للمؤلف ص ٨٧

(٣) أخرجه الطبراني عن أنس بلفظ "ليس الخبر كالمهينة" كما أخرجه أحمد. أنظر: مجمع الزوائد ١٥٣/٩ طبع مصر ١٣٥٢ هـ

أن يقال أن هذه أمور أو قضايا كلية، فالكلية كما هو معروف هي الحكم على جميع الأفراد.

ولكن الإنسان قد يعلم حال غيره - لا عن طريق الإدراك الحسي - وإنما عن طريق قياس التمثيل. وقد يشترك الناس في إدراك بعض الحسيات المنفصلة، كالشمس والقمر، ففيها من اخصوص في المدرك ما ليس في الحسيات المنفصلة وإن اشتركوا في نوعها فهي تشبه الماديات. (١)

ثالثاً: المجربيات ودورها في تحصيل المعرفة:

يلهب ابن تيمية في تعريفه للمجربيات بأنها "مدركات جزئية فإن التجربة إنما تقع على أمور معينة" (٢) جزئية.

وبناء على تصوره للمجربيات يشير إلى دورها في تحصيل المعارف، باعتبار أن التجربة تحصل بالحس والعقل، فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى، وأن قطع العرق يحصل معه الموت.

ولكن العلم بهذه القضية الكلية تجريبية، والحس إنما يدرك رياء معيناً، وموت شخص معين، أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك، فهذه قضية كلية لا تعلم بالحس، وإنما بما يتركب من الحس والعقل، ذلك أن التجربة إنما تحصل بالنظر والاعتبار والتدبر.

يقول ابن تيمية في ذلك: "إن التجربة تحصل بنظره - أي الإنسان - وأخباره وتدبره، كحصول الآثار المعين داتراً مع الآثار المعين دائماً، فيرى ذلك عادة مستمرة

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٠٩

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٣٠٢

العلم أكثر مما يحصل بالبصر، فالبصر اقرب وأكمل، والسمع أصم وأثقل، وهاتان الحاسنتان هما الأصل في العلم بالعلوم التي يحتاج بها الإنسان عن اليهام.

ثم تحدث عن بقية الحواس فقال: أما الشم والذوق واللمس فحسن فحص لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان لذلك، فالغلاظة كاجس الواحد... واللمس حساسة في الجلد تميز بين الحار والبارد، واللين والعطب، والناعم والخشن وتميز بين صلبه وبين ما يتألم به، ويتوخ من المذركات مثل العوادم والروائح، والطر والبر، والعطر والكبر، والمعرفة الحاصلة بهذه الأدوات كلها، معرفة جزئية لا تستقل بمعرفة كلية يقينية.

ب- وإذا أردنا المعرفة الكلية، وبالطبع نحن نسمى إليها كان لوأما علينا أن ننقل بالحواس إلى مرحلة أخرى، غير المعرفة المباشرة، هي مرحلة التجربة، تلك التي يتضمن فيها العقل مع الحس.

حول هذه المرحلة يقول ابن تيمية: "ما الاعتقاد الكلبي القائم في النفس من أن هذا اجس يحصل به اللذة، وهذا اجس يحصل به الألم، فهما من التجربة، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيء كلي، فالقضاء الكلبي - أي المعرفة الكلية - الذي يقوم بالقلب مركب من الحس والعقل، وهو التجربة... فالجس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرات بعد أخرى أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلبي - العلة - ففهم قضاء كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية، وهذا يورث الألم الفلاني" (١) ج- وكما رأينا فإن ابن تيمية يسلك طريقاً متسلسلاً ومرتباً للحصول على المعارف اليقينية من التجربة. فبينما بالحواس وعملها والمعرفة الحاصلة بها،

ويمكن أن نطلق على تلك المرحلة المقصودة من أجل المعرفة: الملاحظة العلمية، ثم يتضمن العقل إلى الحواس في المرحلة التالية وهي التي تعرف بالتجربة، وتجري القوي الأدراكية المتصاعدة عديداً من التجارب على الأشياء المرادة للأدراك، فتكشف أثناء ذلك القدر المشترك أو العلة ويحين لها كذلك من خلال التجربة وتكرارها وتوحيها دوران تلك العلة مع العقل، أو التلازم بين العلة والعقل في الحضور والغياب، والوجود والعدم. وهي دوراً، لأن العلة فيه تدور مع معلولها وجوداً وعدمًا. ويعتبره - الدوران - بعض الأصوليين استقراراً ناقصاً يفيد الاحتمال، فينمى ذهب الانعاصرة إلى إعباره لا يفيد اليقين (١)، إعتقد أصولير المعتزلة أن الدوران يرسل على اليقين القطعي بعلمية الحكيم والوصف. (٢)

ومع تسليم ابن تيمية بدوران العلة مع معلولها حضوراً وغياباً، إلا أنه يؤكد على عدم مقارنة السبب سبه في الزمان، لذلك نراه ميز بين نوعين من العلة: علة فاعلة وعلة هي شرط، فيقول: "وأما فاعل يمدح مفعوله ويكون مقارناً له في الزمان فهما لا يورجد قط (٣)، لكن لفظ العلة فيه إجمال: (فاعلة الفاعلة) شيء، و(العلة التي هي شرط) شيء آخر، والشرط قد يقارن الشرط في زمانه، بخلاف الفاعل فإنه لا بد أن يتقدم فعله على المميز" (٤) ويستشير إلى مبدأ العلية

- (١) الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق د. المنار ص ٢٦٠ الأماكنية سنة ١٩٢٩ م.
وأيضاً: ابن قدامة: روضة الناظر ورجة المناظر في أصول الفقه ص ٢٩٢. بيروت ١٩٨١ م.
(٢) أبو الحسين البصري: كتاب المعتمد في أصول الفقه. تحقيق د. حسن حنفي ج ٢ ص ٨٠١. دمشق ١٩٦٥ م.
(٣) رد على قول بعض الفلاسفة بقوم الله على العالم بالذوات لا بالزمان
(٤) ابن تيمية: الرد ص ٣٨١

في الاستدلال لا يتصور إنكار حصول العلم منه (١).

ويمكننا أن نستنتج أن السير والتقسيم بحر مجزئتين: أحدهما: الخطر وهو المقصود بالتقسيم. والثانيهما: الإبطال، وهو المراد بالسير. وفلما يقرر ابن تيمية أن دور السير والتقسيم يتمثل في نفى المراحم، أي استبعاد مالا يصلح أن يكون علة يفتح بها أثناء التجربة^٢ فإن كان نفى المراحم ظنيًا كان اعتقاد العلة ظنيًا، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً، إذا كان قطعياً بأن الحكم لابد له من علة، وقاطعاً بأنه لا يصلح للعلة إلا الوصف الفلاني^(٣).

معنى هذا أن ما يستعمده الباحث إن كان متارجحاً بين أن لا يكون علة أو يكون فإن الوصف الذي استيقاه ليكون هو العلة يخصص للظن أيضاً، أما إن كان على يقين من أن ما استعمده لا يصلح فإن ما استيقاه يكون العلة يقيناً.

وترجع أهمية موقف ابن تيمية في هذا المجال إلى أن أساس الاستدلال الربط بين القضايا التي تصدر أجراء الحقائق في هذا المجرى، بأن يكون وجود بعض الأشياء علة لوجود شيء آخر، ومقدار قوة الارتباط تكون قوة الاستدلال، وذلك بأن يكون أحدهما علة للآخر، وإذا وجدت العلة كان المعلوم ضرورة لوجودها، وهما متلازمان من الناحية العقلية، أو على حسب مجرى الأمور. وإذا ذكر المعلوم كان كاشفاً لعلة، لأن ذكر النتائج مع إحدى المقدمتين للدليل يدل على المقدمة الثانية، ولأن المقدمات تطوى فيها، فإذا ذكر تخريم الخطر، وحاول العقل أن يعرف سبب يستطيع استكشافه من أوصاف الخطر، فإذا عرف الوصف المناسب للتخريم استيق أنه السبب وهو يكون وصفاً لا يشارك فيه غيره.

(١) الفرائ: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٠، ٧٩ بيروت ١٩٦٩ م.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٩٣

وهنا يبدو ابن تيمية عالماً من علماء الاستقراء والتجربة، يسبق (يكون) و(معلوماً) وغيرهما، ولكنه عالم تجربة مؤمن لا يؤمن بأن العلة تقتضي إلى معلوماً بلاتها، ولا مستقل بإيجاده بل يعمل العلة شرطاً لا يورجداً، والشروط يصاحب الشرط زماناً ولا يسبقه، ولكن هناك علة أخرى فاعلة تقدم على المعلوم، وذاك المفاعل المرجد المتقدم هو الله، وهو الذي يخلق الأشياء الجامعة لمعللها ومعلل لاجها.

لقد تخلص ابن تيمية من مشكلة المادية التي وقع فيها العلماء الماديون الذين أفضت بهم بحوثهم إلى القول بوجود الأشياء من بعضها، وإلى إنكار فاعل خارج وسائق على الأشياء.

وإلى هنا يكون ابن تيمية قد قرر عمل الخواص، وانضمام العقل إليها في التجربة، وكشف العلة، ثم دوراتها، وتلازمها وموضعاً جلول الاختصاص والغياب لتلك العلة، ثم يقتل بعد ذلك إلى التحليل والخطر وهو ما يعرف بالتقسيم، وإلى الإبطال، أي الحالات التي لا توجد فيها العلة، وهو ما يعرف - عبده - بالسير.

والسير والتقسيم باب عظيم من أبواب الاستدلال الكاشفة للحقيقة.

وخلاصته في نظر البعض هو أن يبحث الناظر عن مكان مجتمعة في الأصل ويتمها واحداً واحداً، وبين خروج أحادها عن صلاح التحليل به إلا واحداً يراه ويرضاه (١) أو "حصص الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعملية في بادئ الرأي، ثم إبطال مالا يصلح منها فيعين الباقي للعملية^(٢).

وسيتضح لنا اتفاق ابن تيمية والفرائ في أن السير والتقسيم منهج جلي

(١) د. النشار: مباحث البحث ص ٩٧

(٢) د. النشار: السابق

أما ماوراءه فهو طرر آخر، وهنا كانت وسيلة غير الحراس والمقل والتجربة ونعى به الرحي.

مفهوم الاستقراء عند ابن تيمية:

هذه نظرية ابن تيمية في النهج الحسي والتجربي، ونراه قد قسمه إلى مراحل، تبدأ بالحسي وتترسب بالتجربة وتنتهي بالنسبة، وهو بذلك لا يفرق كثيراً فيما ذهب إليه من مراحل، ولا فيما رأى من ضرورات يجب مراعاتها أثناء السير في عمليات التجربة المتروعة، مما ذهب إليه كبار التجريبيين فيما بعد الأمر الذي يتضح معه سبق ابن تيمية في هذا المضمار.

وإذا أضفنا إلى ذلك كله أنه يعتبر الحكم منطقاً من الجزئيات يكون بذلك قد أضاف فكرة جديدة عن الإسمين في عصره، وأعطاهما مفهوماً يختلف عما كان عليه العقليون من الفلاسفة.

ولكن يجب أن ننبه إلى أن إسمية ابن تيمية ليست إسمية مادية، بمعنى أنه لا ينكر وجود موجودات خارج الأفراد الخمسة، بل يؤمن بوجود آليه فوق الأفراد الحسية.

هذا النهج المتكامل قد استخدم فيه مصطلحات تقرب كثيراً من تلك المصطلحات الحديثة، كما أنه لم يهت عن ذهبه فكرة الاستقراء التي جعلها التجريبيون عبراً لهمتهم الحديث.

وتتلخص فكرة الاستقراء عنده في عدة نقاط:

١- إذا كان الاستقراء عند المنطقة والتجريبيين هو انتقال الفكر من الحكم على

تطور منهج التجربة عند ابن تيمية:

بعد بيان المراحل الأربعة السابقة بدءاً من ملاحظة الحراس ومروراً بانضمام العقل في مرحلة التجربة، ثم اكتشاف السبب والعلة، ثم القيام بعملية السير والتقسيم، أو جداول الضرور والغياب، يكون منهج ابن تيمية التجريبي قد تبلور تماماً ويمكن أن نلقى عليه الضوء إجمالاً بعد التفصيل لئلا يرى إلى أي مدى من القين تفيد التجربة، وللهي الأذهان للدفاع ابن تيمية عنه، فلنلاحظ أن ابن تيمية يرى أن لفظ التجربة يستعمل فيما فعله الإنسان، وماجربه "بقوله وحسه وإن لم يكن من مقلد رآته" ومن الأمثلة التي يسوقها في هذا الصدد أنه إذا بعدت الشمس انتشر الضوء في الأفاق، وإذا غابت الظلم الليل وامسقط البرد ورق الأشجار، وبود ظاهر الأرض وسخن باطنها، وإذا قربت من سميت رؤوسهم جاء الحرس، وإذا جاء الحرس أوقرت الأشجار وأزهرت. فهنا أمر يشترك في العلم به جميع الناس لما قد أعتادوه وجرّبوه^(١)

والتجربة عنده "لا تقوم على الحس وحده، وإنما يشترك معه العقل، صحيح أن الحراس روافد للعقل، هما وسائل المعرفة، وتخصيلها في حدود هذا الكون الحس، المشاهد، فالحس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلّي، فتقتضي قضية كلياً أن هذا يورث اللذة الفلاحية وهذا يورث الألم الفلاني"^(٢)

وما ورد في التجربة بكل ما فيها يتعلق بالوجود المشاهد أو الوجود الحس،

(١) الرد ص ٩٤

(٢) ابن تيمية: السابق ص ٣٨٦ وأيضاً: باب الأشارات للرازي ص ٥٣-٥٩ مكتبة الكليات الأزهرية بحصر ١٩٨٦ م

اما عن صدور اللزوم المستدل به وعلاقته بدليله، فيقول ابن تيمية: "سمراء كان اللزوم المستدل به وجودا او عدما، ويستدل بانتفاء نقيضه على ثبوته. كما يستدل بغيرت اللزوم على ثبوت اللازم، وانتفاء اللازم على انتفاء اللزوم. بل كان دليل يستدل به فانه ملزوم للدلالة" (١)

ويمكننا القول بوجه عام ان ابن تيمية يرى ان اللازم قد يكون من الطرفين بين وجوديهما وبين عدميهما، فيلاحظ ان وجود احدهما يستلزم وجود الاخر، وانعدام احدهما يستلزم انعدام الاخر. كاللازم بين وجود النهار في الارض ووجود الشمس في مكان امتداد اشعتها الى مكان وجود النهار.

وبمبدأ الاستلزام هذا بين اللازم واللزوم هر ما له مقتضى عقلي من واقع الاسباب والمسببات، ومثاله:

اذا انخفضت درجة الحرارة الى ما تحت الصفر تجهد الماء، والملاحظ هنا ان اللزوم لزوم سبي، لان انخفاض درجة الحرارة كان سببا في تجهد الماء، اى لزوم من الانخفاض للتجهد، وهذا التجهد له مقتضى عقلي من واقع نظام الاسباب والمسببات.

٣- يقوم الاستقراء اذا علي مبدأ الطبيعة الذي تخضع له كل ظواهر الطبيعة. والا كان الاستقراء بغير اساس، فالطبيعة لا بد وان تسير في اطراد علي، وان القانون العلمي هو تفسير علي للظواهر (٢). وهو كذلك عند ابن تيمية، فيقوم علي الارتباط العقلي بين اللازم واللزوم، بين العلة والمعلول، بين السبب والمسبب.

(١) السيرطي: صون المنطق والكلام ص ٢٩٠

(٢) د. محمود فهمي زيان: السابق ص ٨٣ ،

د. محمد نظمي: المنطق الحديث وقلعة العلوم: ص ١١٨ ، ١٩٩٢ م.

الجزئي إلى الحكم على الكل الذي يدخل الجزئي تحته (١) فان ابن تيمية يرافق علي خطرات انتقال الفكر هذه، غير أنه يرى أن هذا ليس استدلالاً جزئياً على كلي، ولا يخص على عام، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، فبان وجود ذلك الحكم في كل فرد من أفراد الكل العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكل العام. وقول المنطقة: إن هذا استدلال بخاص جزئي على عام كلي، ليس بحق، وكيف يكون ذلك صحيحاً والدليل لا بد أن يكون ملزوماً للمتلول؟ فلر جاز وجود الدليل مع عدم المتلول عليه، ولم يكن المتلول لازماً له لم يكن - إذا علمنا ثبوت ذلك الدليل - نعلم بثبوت المتلول معه - إذا علمنا أنه تارة يكون معه، وتارة لا يكون معه. إذا علمنا ذلك ثم قلنا أنه معه دائماً، كنا قد جهما بين التقيضين (٢)

٢- ويعتقد ابن تيمية أن هذا اللزوم الذي ذكره، يحصل به الاستدلال بآى وجه حصل اللزوم، كلما كان اللزوم أقوى، وأظهر، كانت الدلالة أقوى، وأتم وأظهر، كالمتعلقات الدالة على الخلق سبحانه وتعالى، فإنه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم خالق، لا يمكن وجوده إلا بوجود خالقه (٣). أى أن الأدلة مستلزام للملول لا لزوماً ضرورياً.

وإذا كان المتلول لازماً للدليل فمعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً للمتلوم، وإما أن يكون أعم منه، فالدليل إما أن يكون مساوياً للحكم المتلول في العموم والخصوص، وإما أن يكون أخص منه، فيكون الدليل أعم منه (٤).

(١) د. ماهر عبد القادر: المنطق ومناهج البحث ص ١٤٤

(٢) ابن تيمية: الرد ص ٢٠١-٢٠٢

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٢٠١-٢٠٢

(٤) ابن تيمية: الرد ص ٢٠١-٢٠٢

فذهب "نوتراند رسل" الى ان حوادث العلم الفيزيائي في تناسلها لا تفسر وفق الرغبات التي تجعلنا نذهب الى القول بقوم ما تلزم العلوم ان يتبع علمه. ففكرة الاكرام تتطابق فقط على الالهة الانسانية لا الحوادث الفيزيائية (١)

وقد ادرك بعض المفكرين المعاصرين انه على الرغم من ان "ظاهرة قذف الليرة ببعض جزئياتها بطريقة تلقائية دليل يقوم ضد العلمية" (٢)، وان حركة الاكترونات دليل يقوم ضد الحركة المتصلة والخصية وامكان التنبؤ بحركاتها بطريقة دقيقة فان العلماء لا ينكرون مبدأ العلمية ولكنهم ينكرون ان كل قانون علمي انما هو تفسير على: لا ينكرون ان هناك كثيرا من القوانين العلمية لا يعطى على تلك العلاقة بالرغم من ان تلك القوانين كانت قميمات استقرائية (٣)

رابعاً: الحق اقرأت:

اما التراترات "فاذا هو ما علم بالخص من مسموع او مرئي، فالسموع قول معين والمرئي جسم معين، او لون معين، او صملى معين او امر معين" (٤) اى ان التراترات ايضا من قليل الجزئي.

- (١) د. ماهر عبد القادر : السابق ص ٢٩٤، ٢٩٥
- (٢) د. محمد فهمي زيدان : الاستقراء والنتائج العلمية ص ١٨٠
- (٣) د. محمد فهمي زيدان : السابق ص ١٧٨، ١٣٧
- (٤) ابن تيمية : الرد ص ٣٠٢

غير ان ابن تيمية له موقف اخر من مشكلة الاقدان الزمنى بين الملة والمعلول - رالى قال بها جمهور الفلاسفة للتدليل على قدم العلم - وقد عرضنا له من قبل، ونشير اليه هنا لارتباطه بمفهوم الاستقراء عنده.

ميز ابن تيمية بين نوعين من الملة: ملة فاعلة وملة هي شرط، ثم يقول كاشفا عن هذا الفرق "اما فاعل مبدع مفعول ويكون ماردا له في الزمان فهنا لا يوجد قط. لكن لفظ الملة فيه اجمال، فالملة الفاعلة شيء، والملة التي هي شرط شيء اخر، والشروط قد يقارن المشروط في زمانه بخلاف الفاعل فانه لا بد ان يقدم فعله على الميعن (١).

نخلص مما سبق ان مفهوم الاستقراء واحد عند المنطقة وابن تيمية، وهو وان واقفهم على الارتباط العللي الا انه ذهب الى ان هذا الارتباط انما هو بين لازم وملزوم وليس استدلال تجريبي على كلى. وهو بهما يعرف بالعلاقة الضرورية بين الاسباب ومسبباتها، لان القول بغير ذلك يؤدي الى القول بالصلفة والاتفاق، بينما العالم محكم ومتقن يجرى على نظام وترتيب.

وما دما يعدد مبدأ العلمية او السببية فلنا ان نشير الى ان التقدم العلمي - المعاصر - في مجال الفيزياء ادى الى تغير في النظر الى نتائج الاستقراء ومن ثم الى مبدأ العلمية. فلا يمكن اعتبار قوانين العلمية معبرة عن الثبات المطلق، فالحوادث الفيزيائية في تلاحق مستمر، وهذا التلاحق جعل العلماء ينظرون نظرة حذر الى فكرة العلمية، انهم لا ينكرونها على الاخلاق، ولن يفتر ضررها بمعنى من المعاني (٢).

- (١) ابن تيمية : الرد ص ٣٨٠، ٣٨١
- (٢) د. ماهر عبد القادر : السابق ص ٢٩٤، ٢٩٥

أما العامة، فقد يشترك فيها ناس كثيرون كاشراكهم في رؤية الشمس والقمر ... وغير ذلك من الأمور المخلوكة والمصروعة.

ثانياً: أما الأمور المعلومه بالترائر والتجارب فقد يشترك فيها عامة الناس، مثل العلم بوجود مكة، ووجود البحر - واكثرهم ما راه- ووجود الانبياء وادعائهم النبوة، فان هؤلاء قد تواتر خبرهم الى عامة بني ادم، وان وجود من لم يصله خبرهم، فليس بحجة على عدمهم^(١)

ثالثاً: ومن حقيقة الاختصاص في التجربات والترائر والخسبات مجتمعة يقول ابن تيمية: "الاشرارك قد يكون في عين المعلوم المذكر، وقد يكون في نومه، فالاول كاشراك الناس في رؤية الشمس والقمر وغيرهما. والثاني كاشراكهم في معرفة الجرع والمطش، والري والشيخ، واللذة والالم، وهذا اشراك في النزع، وهو يعني ان المعين الذي ذاقه هذا الشخص ليس المعين الذي ذاقه هذا، اذ كل انسان يلوق ما في عطسه، ولكن يشترك الناس في معرفة جس ذلك^(٢)

رابعاً: ونتيجة رأى ابن تيمية الذي يحاول من اجله هر الدفاح عن التبرأت، والمعجزات ودلائها على التبرأت، فان لك هم الذين اختلف مذهبهم ابن تيمية من المنطقة والفلاسة بذكرون التبرأت، وقد يحتاج بمذهبهم بأن: هذا لم يترائر عندي، فلا يقوم به اخصة علي، او لا يقوم بها البرهان علي المارح.

ورد ابن تيمية على هذه اخصة، ان "عدم الرجحان لا يستلزم عدم الوجود"^(٣) فهم اذا لم يعلموا ذلك لم يكن ذلك علما مذهبهم بعدم ذلك، ولا

(١) ابن تيمية : السابق ص ٣٨٥، ٩٢

(٢) ابن تيمية : الرد ص ٩٨-١٠٠

(٣) ابن تيمية : الرد ص ٩٩، ٣٨٥-٣٨٨

دفاع ابن تيمية عن التجريبيات والمنقولات:

ذهب بعض المناطق الى القول بان القضايا المعلومه بالتجربة والترائر والحدس، انما تودي الى معرفة ذاتية، اى يختص بها من علمها بهذا الطريق، ومن ثم فلا تكون حجة على غيره ممن لم يجربها. بخلاف غيرها فانها مشركة بحجج بها على المنارح^(١)

وكذلك جاء في البصائر النصيرية قول صاحبها: "وهذه القضايا-اى

الترائر- وما قبلها من التجربات والحدسات لا يمكن ان تثبت على جاحدها، فان جعوده ان كان على فكر فلا مطمع في افحامه، وان كان لانه لم يتول ما تولا التجرب او الحاس او الميقن بما تواتر عنده من الاخبار، فما لم يسلط الطريق الملقى الى اليقين، كيف يسلم اعتقاده؟ ولا يمكن ان يزال شك المشكك فيها بالقياس على غيرها من التجربات والترائر، فان تكرار الاحساس قد تعمقده منه التجربة واليقين في واقعة اخرى، وكذلك تواتر الشهادات قد يفيد اليقين في بعض الوقائع ولا يفيد قطلها في واقعة اخرى، فلا يفسى الاستشهاد في تلك الوقائع المتيقة مهما تخلف اليقين في هذه"^(٢)

ويرد ابن تيمية من عدة جوانب:

اولاً: يقسم ابن تيمية احسبات الى خاصة وعامة.

أما الخاصة - كالشم واللمس والدوق - فليس من الضروري ان يشترك

فيها جميع الناس، وانما هي معرفة افراد بها شخص معين.

(١) ابن تيمية : الرد ص ٩٢

(٢) المساوى : البصائر النصيرية ص ١٤٩ تعليق الشيخ محمد عبده . القاهرة ١٩٨٩م.

ليس عندهم برهان على المنازع.

وايضاً فان كون هذه الاجسام الكيحية جربت، وكون اخرركات الفلكية جربت، لا يعرفه اكثر الناس الا بالنقل، والبرائر في هذا قليل، وانما الغاية ان تقلل التجربة في ذلك عن بعض اهل الاختصاص.

وعلم افيئة الذي هو اعظم علوم الفلاسفة الرياضية العقلية، الذي جعل ارسطر اصله هم ائمة الفلاسفة وعلومهم اصل الفلسفة. هذا العلم ميناه على قضايا يجتر بها بعض الناس عن قضايا حديثة، فاذا قالوا: ان هذه لا يقرم فيها برهان على المنازع، والقضايا الطبيعية ميناه على ما يتقله بعض الناس من التجارب. فاذا لم يكن في هذا ولا هذا برهان لم يكن عندهم برهان على ما يختصرون به.

سمة المدرركات بالحواس والتجربة:

بان لنا ان السمة التي تصطبغ بها المدرركات بالحواس، او به وبالفعل في مرحلة التجربة، وهي الموجود الخارجي، وان تلك الومائل الادراكية ترتبط بالموجود الخارجي، فالحس يدرك الخمومات المشاهدة، والتجربة تجري على موجودات مشخصة معينة.

ويتحسس ابن تيمية فلما الموجود الخارجي، ومن ثم تنشأ به وبين المناطق ممركة متفرعة عن منهجه في التجربة، حول الموجود الخارجي والموجود الذهني، فكان لابد من وقفة معه في حلية الصراع حول هذه النقطة، كما اننا بحاجة الى ان نسمع رايه في النهج السبع في اثبات العقائد الدينية الاسلامية بالمات.

بعدم علم غيرهم به.

ومثل هؤلاء حتى راي ابن تيمية - كمن يقول: " رؤية الملال او غيره لا تحصل الا بالحواس، وانا لم اره" وهذا يقال له: انظر كما نظر خيولك، فراه ان كنت لم تصدق المخبرين. و كمن يقول: "العلم بالنبوة لا يحصل الا بعد النظر"، وانا لا انظر، او لا اعلم وجوب النظر حتى انظر" (١) وهذا لم يطلبا الباب المرجب للمعلم بذلك.

واذا كان من المستحيل او من الصعب قيام حجة بالاضافة الى هذا يحق لنا القول مع اني البركات اليمدادى: في الوقت الذي يشكك الفلاسفة في حجية البرائر يطالبونا بالتسليم بنظر ياتهم حول العقول المنتشرة، والعقل الاول ونظرية الفيض، كل ذلك دون ايراد حجة مقنعة. يقول اليمدادى "فيلده حكمة اوردوها كاختر، ونصرا فيها نصا كالرحي الذي لا يترض ولا يخالف، ولتتهم قائلوا: يمكن هذا وغيره ولم يقولوا بوجوبه، واذا كان جائهم عن وحي فكان يليق ان يذكروا ذلك فيما ذكروا حتى يرجع عنهم المعارضون والتيمرون" (٢) للمعارضات فيما يرى بعض المناطق، فكذلك يكون من الصعب تأسيص نظرية فلسفية تقرب من الصديق اكثر من نظرية اخرى.

خامسا: مرة اخرى يقول ابن تيمية ان ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية باحوال الموجودات هو من العلم بعادة تلك الموجودات، وهو ما يسمونه بالطبيات. وعامة ما عندهم من العلوم الطبيعية والعلوم الفلكية كعلم افيئة هو من هذا القسم من اجريبات ... فان هذا لا يقرم فيها برهان على المنازع.

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٨٥، ٣٨٨-٣٨٩

(٢) اليمدادى: كتاب الغير ج ٣، ص ١٦، حيد اباد الدكن ١٣٥٠هـ.

يمكن وجوده في الخارج.

ويتصور ابن تيمية الامكان الذهني والامكان الخارجي على النحو التالي:

اولا: الامكان الذهني: ويقصد به تلك الاشياء التي يتصورها اللهن ولا

يعلم امتناعها بل يقول: يمكن وجودها في الخارج، لا لعلمه بإمكانها بل لعدم علمه بامتناعها، مع انها قد تكون محتمة الوجود في الخارج.

ثانيا: الامكان الخارجي: ويقصد به "العلم بإمكان وجود الشيء في

الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو ابعد عن الوجود منه. ف اذا كان الابدع عن قول الوجود موجودا، يمكن الوجود، فالاقرب الى الوجود منه اولى" (١)

العقائد الإسلامية لا تثبت بالامكان الذهني:

وعرب ابن تيمية على ذلك امرا هاما -فيما يقول النشار- هو ان القرآن

الكريم يتضمن امثلة حسية، هي اقرب الى الوجود الحسي منه الى الوجود الذهني،

وعلى ذلك لا يمكن للقرآن -فيما ذهب ابن تيمية- ان يستخدم فكرة الامكان الذهني الجرد في اثبات العقائد الإسلامية، وانما يستخدم الامكان الخارجي (٢).

واستخدامه للامكان الخارجي يعني ان هذا "لامكان الخارجي يعرف بالوجود، لا بمجرد عدم العلم بالامتناع" (٣).

ومضى التصريف بالوجود ان اشارات القرآن الى وجود موجودات خارج اللهن، انما هو تصديق بوجودها الواقعي، وليس مجرد عدم العلم بالامتناع.

(١) ابن تيمية: السابق ص ٣٩٨

(٢) د. انشار مناهج... ص ٢٠٩

(٣) ابن تيمية: السابق ص ٣٢٦

فكرة الاكثنتين: الذهني والخارجي بين ابن تيمية وخصوصه:

اشرنا فيما سبق الى ان المعرفة الانسانية صند ابن تيمية- اساسها معرفة اخرى، وان معرفتها باخلاق الوجود في الخارج على ما هي عليه لا يتم الا بقياس التمثيل الذي هو اصل التمثيل.

وكشفنا عن محالة المناظرة فلهذا القاعدة حين اعتبروا التمثيل ظني والشمول البرهاني يقيني.

ويرى ابن تيمية ان خطأ المناظرة ف يرجع الى ما يسمونه "الامكان الخارجي" فمقتضى هذا التقسيم يتصورون وجود ماهية مجردة بنفسها من حيث هي من غير ان تكون ثابتة في الخارج ولا في اللهن، فيقولون: "الانسان من حيث هو هو" و "الوجود من حيث هو هو" و "السراد من حيث هو هو". ويظنون ان هذه الماهية الوجودية على جميع القيود السلبية والسببية محققة في الخارج على هذا التجريد (١)

ويرى ابن تيمية ان هذا غلط كغلط اسلاميهم حين جردوا التمثيل الاطلاعية، وكغلط الفيلسوفيين حين جردوا العدد، فهذه التجردات التي قد سلبها كل قيد ثبوتي ومسلمي لا تكون بلا مقدرة في اللهن (٢)

ولكن لماذا لا نفترض "انسانا" مجردا من الوجودين الخارجي والذهني؟

هنا يجيب ابن تيمية ان هذا الغرض في اللهن ايضا، كسائر المتعالمات في اللهن مثل ان يفرض موجودا لا واجبا ولا ممكنا، ولا قائما بنفسه ولا بغيره ولا مائتا لغيره ولا بخلافه، فهذا كله مفروض في اللهن. وليس كل ما فرضه اللهن

(١) ابن تيمية: السابق ص ٣٩٧

(٢) الرد ص ٣٩٨

وخلاصة نقد ابن تيمية فلما التصور يتمثل في قوله: "... وهذا افا يو جسد في اللهن لا في الخارج، فانه يمتنع ثبوت وجود خارجي لا يو صنف بشيء من الأمور الثبوتية. أو لا من الثبوتية ولا السلبية بل أي موجود حقير فرسته كان خيرا من هذا الذي يو صنف بشيء ثبوتي، فانه قد شارك ذلك الموجود الحقير في مسمى الموجود، ولم يستمر منه إلا بوصف عديمي، وذلك الموجود اطفير امتاز عنه بأمر وجودي. والوجود خير من العدم" وينتهي ابن تيمية الى أن ما يتوهم ويجعلونه واجب الوجود، فمتنع الوجود، ولكن يفرض في اللهن كمسا يفرض سائر المتعلمات.

كما يوكد ابن تيمية أن البرهان الذي يعولون عليه فهو اليقيني دون التمثيل - لا يثبت أي من واجب الوجود ولا المقول:

يقول ابن تيمية: "أن يقال "أشرف الموجودات هو واجب الوجود، ووجوده معين لا كلي، فان الكلي لا يمتنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وواجب الوجود يمتنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وأن لم يعلم منه ما يمتنع تصوره من وقوع الشركة فيه، بل إنما علم أمر كلي مشترك بينه وبين غيره، لم يكن قد علم واجب الوجود.

"وكذلك الجواهر العقلية - وهي القول المشرقة عندهم كلها جواهر معينة لأمر كلية فإذا لم يعلم إلا الكليات لم يعمل شيء منها.

"كذلك الأفلاك - التي يقولون إنها أزلية أبدية - هي معينة، فإذا لم يعلم إلا الكليات، لم تكن معلومة. فلا يعلم لأوجب الوجود، ولا المقول، ولا شيء من القولين، ولا الأفلاك بل ولا المعاصر والمولات (١)

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٢٥، ١٢٦

وهذا هو تصور ابن تيمية "للامكان الخارجي"، لذلك نجده يفر من تصور الفلاسفة وبعض المتكلمين للامكان الخارجي ويتقده بشدة، من أمثال ابن سينا والرازي.

وروجه النقد هنا أنهم يثبتون "الامكان الخارجي" بمجرد امكان تصوره في اللهن فابن سينا لما أراد اثبات موجود في الخارج مقول حغير محسوس بخال - استدل على ذلك بتصور الانسان الكلي المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج (١)

وقد سبق لنا بيان رأى ابن تيمية حول الكلي المطلق، حيث اثبت ان تصور الكلي المطلق المتناول للأفراد الموجودة في الخارج "أفا يفيد امكان وجود هذه المعقولات في اللهن، لان الكلي لا يوجد حيا الا في اللهن وليس كل ما تصوره اللهن يكون موجودا في الخارج كما تصوره، فان اللهن يتصور ما يمتنع وجوده في الخارج، كما يتصور الجميع بين النقيضين والضدين" (١) ومعنى هذا ان اثبات الامكان الخارجي بمجرد التقسيم العقلي فاسد.

واجب الوجود :

وتأسيسا على تصور الناطقة "للامكان الخارجي" جاء تصورهم لواجب الوجود فهو عندهم كما جاء في "الرد على المنطقيين" : "أما واجب الوجود الذي يشترته، فاما ان يجعله وجودا مجردا عن كل قيد ثبوتي وعلمي، واما ان يقولوا: بل هو مقيد بالأمور السلبية ودون الثبوتية، كقول ابن سينا وأمثاله" (٢)

(١) الرد ص ٣٢٢

(٢) الرد ص ٣٢٥، ٣٢٦

وانتقال الدهن من اللزوم الى اللازم لا يخصص، بل إقرار القلوب لا يحتاج الى وسط وطريق بل القلوب مفطرة على الأقرار به أعظم من كونها مفطرة على الاقرار بغيره من الموجودات (١) بمعنى أن وجود الإنسان الحي، ملزوم للموجد الشخصي أم خلقا من غير شيء أم هم الخلقون^٢ انتقال العقل من الوجود الى الموجد هو من قبيل الانتقال من اللزوم الى اللازم. لا يحتاج الى برهان ومقدمات.

فإذا كان واجب الوجود عند الفلاسفة مجردا من كل قيد ثبوتي أو سلبية - كما هو معناه - فإن واجب الوجود عند ابن تيمية غني بكل الأوصاف الثبوتية. بمعنى أنه يثبت له كل الأوصاف الإيجابية لاقتضاء كماله الذي لها، ويسلب عنه كل الأوصاف السلبية لاقتضاء كماله الذاتي ذلك.

فصلان منه أنه يتبع استعمال القياس المنطقي في حق الله تعالى، فإن الله لا دخل له جل شأنه^٣ ليس كمثل شيء وهو السميع البصير (١)

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج ٨، ص ٣٨، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

يفهم من كلام ابن تيمية حول إثبات واجب الوجود على طريقة المنطقة وأنها طريقة لا تؤدي إلا الى العلم بالكلّي والكلّي ذهني أنه يقصد دفع مطاعن المنطقة على قياس التمثيل الذي طعنوا فيه بالظن في طرق إثبات العلة.

فصلان من أن الأدلة القياسية التي يسمونها "براهين" لا تدل على الصانع سبحانه وتعالى إنما يدل على أمر مطلق كلى لا يتبع تصرره من وقوع الشراكة فيه فلو قلنا "هنا محدث، وكل محدث لابد له من محدث" أو ممكن والممكن لابد له من واجب. إنما يدل هذا على محدث مطلق أو واجب مطلق (١)

أما واجب الوجود يقتضي تصرره ابن تيمية والسلف، فهو العلي الأعلى الموجود في الخارج، هو الله الذي لا إله إلا هو، وجود ثبوتي لاعدمي، فهو "الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي أخرج المرعي فجعله ضياء أحرى" (٢)

دليل إثبات الصانع عند ابن تيمية هو القرآن الكريم وقد لفت الأنظار وبه الأدهان الى طريقين أساسيين للاستدلال على وجوده تعالى أحدهما: النظر في مفهوم لاهه أي في آيات الله المشهورة والثاني: التفكير في آياته المسموعة المقرولة وتنبوها (٣)

ثم طلق قاعدته في الاستقراء والتي أطلق عليها "انتقال الدهن من اللزوم الى اللازم" طبقها على معرفتنا بالله تعالى: يقول "فعلم أن معرفته في الفطرة آتيت وأقرى، إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده وحاجاته معقدة به سبحانه وتعالى ...

(١) ابن تيمية: الرد ص ٢٤٤

(٢) سورة الأعلى: ٧-٥

(٣) انظر: منهج ابن القيم في اصول الدين للمؤلف ص ١٥-٣٣ مصر ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.

الخلاصة

يتبين لنا من ذلك كله أن ابن تيمية يشت الخلق الموضوعة في عالم الخس، وفي عالم المفقول، ويؤكد إمكانية المعرفة، مع اعترافه بالصعوبات التي يحيط بالإنسان وبعاد عليه طبيعة الوجود الخارجي نفسه من وضوح وضمرض بيد أنه مع تغيره، مجال محكم لنا معرفته وإدراكه، باعتباره حقائق لا محكم وموضوعات خارجية واقعية، لن يقوى الإنسان المعادي على نفياها، فما بالك بفتاق الفطرة وناقل البصيرة.

وهنا يمكننا القول: أن ابن تيمية يحل روحا معارضة لروح اليرنان، فهذه معارض لأفلاطون للمكر للادراك الحسي الذي يعتبره ظنا، لأن المسلمات لا تحتل الحقيقة، معارض للمكرى اليقين في قياس التمثل من اليرنانين والإسلاميين وقصر اليقين وحصره في قياس النشور، معارض لمكر اليقين في التواتر العام ذات الاتجاه الواقعي الذي يعترف بالخس، ويقر بالعقل، والجبر ومصادر المعرفة ولا ينكر الواقع المشاهدة، كما لا يفتي حقائق المقولات وعالم الغيب.

يقول ابن تيمية: "إن العلم الطبيعي وهو العلم بالأجسام الموجودة في الخارج ومبادئ حركاتها وتحويلاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطابع، أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة (١) كما اطل عد فيما غورس.

الاستقراء الذي يعنيه ابن تيمية هو الذي يمرض للمحقق التي تدرك في

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٣٣

الخبرة الحسية لذلك لا يعنيه لا من قريب ولا من بعيد البحث في التجردات، فالبحث فيها لا يبنى عليه عمل، بينما الاستقراء الذي كان يعتقد بنفسه بالبحث إلى نتائج يقينية، وهذه الأخيرة الحسية من ناحية والعملية من ناحية أخرى تسود تفكير هذا المفكر المجرب، فلا يرى مجردا في الخارج سوى التجري، ويسرى أن صافي الملمن من خرافات الميتافيزيقا لا يوصل إلى شيء (١)

بهذه العقلية الخجلة الناقدة يريد ابن تيمية أن يقول: إن العلم بالأفراد المعينة اقوى من العلم بالقضية الكلية وليس "في التجردات ما تعلم الفطرة له قضية كلية غير قياس إلا وعلمها بالتجردات المعينة من تلك القضية اقوى من علمها بتلك القضية الكلية - اللهية - الرأي الاقوى عنده إذن أن المعرفة الإنسانية أساسها معرفة التجري، ومعرفنا هذه، أي معرفنا بطوائف التجردة في الخارج على ما هي عليه لا تتم الا بقياس التمثل الذي هو أصل التمثل.

(١) د. النشار: مباحث ... ص ٢٠٢

المبحث الثالث

طريقة ابن تيميه في الاستدلال وأثر الاستدلال القرآني

- تفهيد.
- الميزان بين الغزالي وابن تيميه.
- صورتا الميزان عند ابن تيميه:
- ١- قياس الأولى.
- ٢- الاستدلال بالآيات.
- بعض الإشكالات الاستدلالية في القرآن.

تمهيد:

القرآن الكريم مليء بالأدلة العقلية، والأقيسة المنطقية، وابن تيمية حين دافع - فيما سبق - عن بقيته قياس التمثيل إنما عرل على القرآن، وقياس التمثيل، والسر والتقسيم ليس سرى أحد طرق الاستدلال القرآني. يقول يحيى بن هزرق: "أن أكثر القرآن مشتمل على ذكر الأدلة وشرحها"^(١).

ويقول ابن تيمية: "والقرآن مشتمل على هذا وهذا، ولهذا إذا جادل يسأل، ويستفهم عن المقدمات البتة البرهانية التي لا يمكن لأحد أن يجندها. لتقرير المعاطب بالحق، وإعترافه بالفكر الباطل"^(٢).

وإبن تيمية هنا يضع نسقاً، وعرضاً منهجياً للاستدلال من القرآن، بعد أن تبين له أن الباحث المنطقية في الفكر اليرثاني غير قابلة للتطبيق على العلوم الدينية الإسلامية، فضلاً عن أن طريقة القرآن في الاستدلال والاقناع أولى وأبلغ. واستبط ابن تيمية طريقتين للاستدلال من القرآن الكريم، أطلق عليهما الأول: قياس الأولي، وعلى الثانية: الاستدلال بالآيات. ولكن يحسن بنا قبل تناولنا هاتين الطريقتين بالشرح والبيان أن نشير إلى مفهوم الميزان عند ابن تيمية والملازمة بينه وبين مفهوم الخزان للميزان.

(١) الصنعاني: توحيد أساليب القرآن ص ١٩

- مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي للمؤلف ص ٣٢-٤٩ الأجل المصيرية ١٩٩٠

(٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٨٧

ثم يشير الغزالي إلى مفهومه للموازنين الفاضلة: الصادق ، والتلازم ،

والصائد:

١- ميزان الصادق: وهو أن ترتب أصلين على وجه من الوجوه، ثم نستخلص منها علماً جديداً لازماً عليهما، ونثال على ذلك: كل مالا يخلو عن أخراجات فهو حادث. والعالم لا يخلو عن أخراجات، إذن فالعالم حادث.

٢- ميزان التلازم: وهو أن تبدأ من دعوى الخصم التي تخالف دعوانا، ثم نستخلص إطلاقات التي تنتج عنها إذا سلمنا بها، فظهر بذلك استحالتها، ومتى ثبت استحالتها، كان معنى ذلك، أن نقيضها ليس مستحيلاً، وهذه دعوانا (١).

٣- ميزان الصائد: إذا أردنا أن نعرف حقيقة مشكلة من المشاكل، لابد لنا من أن نضعه - الفرض - بين افراضين فإذا ثبت بطلان أحد هذين الافتراضين، لزم من ذلك ثبت صحة الافتراض الآخر. ومثاله في مناقشة المدعون قدم العالم: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً واذن، فهو حادث لا محالة.

ويكفي الإنسان أن يقر بالأصلين - (العالم إما حادث وإما قديم) و (محال أن يكون قديماً) - حتى يجد نفسه أنه لا يحصى له من الاقرار بما يلزم عنهما. وهكذا يمكننا البحث عن إحقاق الجديرة، ونستخرجها من إحقاق القديعة، بل على المحر ذاته، نستطيع افحام خصومنا والزامهم الخجة (٢).

وفي "القسطاس المستقيم" بعد أن استنبط من القرآن الكريم خمسة من أشكال الاستدلال، ومجاءها: ميزان الصادق الأكبر، وميزان الصادق الأوسط،

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠

(٢) الغزالي: السابق ص ١١ وأيضاً: د. مصطفى غالب: في سبيل موسوعة فلسفية (الغزالي) ص ٧٨، ٧٧ مكتبة الهلال. بيروت.

الميزان بين الغزالي وابن تيمية

أو لا: مفهوم الميزان عند الغزالي:

لا شك أن الغزالي سبق إلى اكتشاف الميزان - وإن كان يعرف بأنه مسبقاً - لأننا نقول أن الغزالي نه ابن تيمية إلى هذا الميزان. خير أن ما يسميه الغزالي بالميزان وأنه ما عود من القرآن ليس في فكر ابن تيمية إلا مطلق اليونان، بمعنى أنه رفض تعريف الغزالي للميزان لأنه لا يتسجم مع القرآن نفسه وإنما يتسجم مع منطق اليونان. فما حقيقة الميزان عند الغزالي وما مفهومه؟

صنف الغزالي كتابه "القسطاس المستقيم" وذكر فيه خمسة موازين - الضروب الثلاثة الخملات - ميزان الصادل، والشروطي المتصل - ميزان التلازم - والشروطي المنفصل - ميزان الصائد - أما ميزان الصادق فقد جعله ثلاثة أقسام: الأكبر والأوسط والصغير. فأصبح مجموعها خمسة موازين.

يقول الغزالي: "أما هذه الاسامي - أسماء الموازين - فانا ابتدعها. وأما الموازين فانا استخرجتها من القرآن. وما عندي أني تقيمت إلى استخراجها من القرآن، وأما أصل الموازين فقد سبقت إلى استخراجها، وها عند مستخرجيها من المتأخرين أسام أخرى سوى ما ذكرته. وعند بعض الأمم الحالية، السابقة على بعثة محمد، وعيسى صلوات الله عليهما، أسام أخرى كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام" (١).

(١) الغزالي: القسطاس المستقيم ص ٤١-٤٢ تحقيق الاب فيكتور طلعت اليسوعي: بيروت

ومثل للخامس بقوله تعالى: "قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله، وأنا أرى لكم لملي هدى أو في ضلال مبين".

ويقول الغزالي بعد بيان هذه الأقسام: "حيث الأول ميزان التصادل (الأكثر والأوسط والأصغر) لأن فيه أصلين معادلين كأنهما كتلتان متحاذيتين، وحيث الثاني ميزان التلازم لأن أحد الأصلين يشتمل على جزئين أحدهما لازم والآخر ملزوم كقوله تعالى "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" فإن قوله تعالى "لفسدتا" لازم، والملزوم قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة"، ولزمت النتيجة من نفى التلازم وحيث الثالث ميزان التصاد لأنه رجع إلى حصر قسمين بين النفي والاثبات، يلزم من ثبوت أحدهما نفى الآخر، ومن نفى أحدهما ثبت الآخر، فبين القسمين تصاد (١).

إن مفهوم الغزالي للميزان إنما قصد به الدفاع عن الدين، كما كان قصد ابن تيمية، ودليلاً أن دعوة الغزالي إلى احترام الكتاب والسنة كانت هي اللازمة التي يكررها دائماً في كل كتابه.

ففي ميزان العمل يقول: "أعلم أن سالك سبيل الله تعالى قليل، والدعى فيه كثير، ونحن نعرفك علائق له، العلامة الأولى: أن تكون جميع أفعاله الاختيارية موزونة بميزان الشرع، موزونة على حد توقيفاته، أي أداً وأصدراً وإحكاماً، إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل إلا بعد التلبس بمكارم الشريعة كلها..." (٢) وفي رسالته أيها الولد يقول: "أيها الولد ينبغي لك أن يكون قولك وفعلك موافقاً للشرع، إذ العلم والعمل بلا اقتصاد بالشرع ضلالة".

(١) الغزالي: القسطاس المستقيم ص ٣٩. القاهرة ١٩٠٠م (تصرف).

(٢) من كتاب: الغزالي للذكور الشريفي ص ١٤٤.

وميزان التصادل الأصغر، ميزان التلازم، وميزان التصاد. تقول بعد ذلك مثل للأول بما جاء على لسان إبراهيم عليه السلام في مجادلته مدعي الألوهية، علماً قال: "إن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب" وقال الغزالي في ذلك: رأيت في هذه الطبيعة أصلين قد ازدوجا، فلو لم منهما نتيجة هي المعرفة، إذ القرآن مبناه على الخطف (١) والابحاز، وكمال صبره هذا الميزان: كل من يقدر على إطلاق الشمس فهو الإله (فهذا أصل)، والفي هو القادر على الإحلال (وهذا أصل آخر)، فلم من مجموعهما أن الفي هو الإله دونك يا غرور.

ومثال للثاني بقوله تعالى حاكياً عن إبراهيم: "فلما جن عليه الليل رأى كوكباً، قال هذا ربي، فلما أفل، قال لأحب الأفلين" ويقول في بيان وكمال صبره هذا الميزان أن النجم آفل. والله ليس بأفل، فالقمر ليس بالله.

ويفرق الغزالي بينه وبين الأول، أما هذا فأحدهما مرجية والآخرى سالية. ومثل للثالث بقوله تعالى: "وما قدروا الله حق قدره إذا قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء، قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس". ويفرق بينه وبين السابقين بأن نتيجة جزئية - مرجية - وهي إثبات إنزال إليه سبحانه الكتب على بعض البشر. وهي تقيض الكلية السالية إلى ساقطها: ما أنزل الله على بشر من شيء.

ومثل للرابع بقوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، ف سبحان الله رب العرش عما يصفون" وهذه الآية استدلال على صانع العالم واحد بدلالة التمايز.

(١) يقصد حذف إحدى اللغات. وهو ما يعرف بقياس الاضمحار.

قلربنا.. فلا تفرق بين التمثالين. وهذا هو القياس الصحيح، قياس العدل الذى أمر الله تعالى به (١).

وفي العلوم العقلية يرى أننا نصل بالميزان إلى معرفة الكليات من طريق وزن جزئياتها المعين، المشخصة في الخارج، فلولا الجزئيات ما كان هناك اعتبار للكليات. ولولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة.

يقول: "ومن علم الكليات من غير معرفة المعين، فمعه الميزان فقط.

والقصود بها وزن الأمر الموجود في الخارج. وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار. كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان حاجة. ولا ريب أنه إذا أحضر أحد الموزنين واعتبر بالآخر بالميزان كان أتم في الوزن (٢). ثم يشير إلى أفضلية الميزان بهذا المظهر. حيث يرى وجود أحد الموزنين مع الآخر في الميزان أحسن وأفضل، مثال ذلك: إذا وزنت بالصنجة قدراً من النقدين، ثم وزنت بها نظيره والناس يشهدون أن هذا وزن به هماً فظهر مقله أو أكثر أو أقل، كان أحسن من أن يوزن أحدهما في مقياس الآخر، فإنه قد يظن أن الوزن لم يعدل في الوزن كما يعدل إذا وزنهما معاً، فإن هماً يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة. وهكذا الموزونات بالفعل (٣).

الميزان العقلي أدن هو ما فطر الله الناس عليه وخصصهم من معرفة التمثال والاختلاف، وهو ميزان عادل يسوى بين التمثالين ويفرق بين المختلفين، سواء صيغ ذلك بصيغة قياس الشمول، أو بصيغة قياس التمثيل، مع أن صيغ التمثيل هي الأصل وهي الأكمل، والميزان هو القدر المشترك، وهو الجامع. وهو الحد الأوسط وسبق لنا بيان ذلك في موضعه.

(١) ابن تيمية: السابق ص ٣٧٧، ٣٧٣.

وذكر في كتابه الذى ألفه في أواخر حياته (إحجام العوام عن علم الكلام): "أن أدلة القرآن محل العلماء يتفق به كل إنسان، وأدلة المتكلمين محل الدراء، يتفق به آحاد الناس، ويستعتر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كلاء الذى يتفق به الصمى الرضيع، والرجل القوى وسائر الأدلة كالأطعمة التى يتفق بها الأقرباء مرة، ويحرمون بها أخرى ولا يتفق بها الصبيان أصلاً" (١).

ثانياً: مفهوم الميزان عند ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن الميزان عند كثير من العلماء هو العدل، وهو ما به توزن الأمور، وهو ما به يعرف العدل وقالوا في معنى قوله تعالى: "والسواء رخصها وروضع الميزان" (٢) هي الأمثال الضرورية والأقيسة العقلية التى تجمع بين التمثالات وتفرق بين المختلفات (٣). فما يعرف به قتال التمثالات من الصفات والمقادير هو من الميزان. وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات.

وكما يستخدم الميزان في المكاييل والمقادير فإنه يستخدم أيضاً في

التشريعات، مثال ذلك - فيما يقول ابن تيمية - : "إذا علمنا أن الله حرم خمر لعب لا ذكره أنها تعمد من ذكر الله وعن الصلاة، ثم رأينا نبيد الخمر من الحطة والشعير والرز، وغير ذلك مما يلها في المعنى الكلى المشترك الذى هو صلة التحريم. كان هذا القدر المشترك - الذى هو الأمة - هو الميزان، الذى أنزله الله في

(١) إحجام العوام عن علم الكلام. مصدر سابق.

(٢) الرحمن: (٧).

(٣) ابن تيمية: الرد ص ٣٣٣.

يقول ابن تيمية: إن في الفطرة السليمة قدرة على الاستدلال الصحيح "لأن الفطرة إذا كانت صحيحة وزنت باليزان العقلي وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يرد لها المنطق إلا ببلادة وفساداً" (١)

وعقبتني تعمر كل من الغزالي وابن تيمية للميزان بمكسبا القول بأن ابن تيمية وافق الغزالي من حيث أن العقل ميزان، ولكنه خالفه في استعمال الميزان، فعلى حين نرى الغزالي يستخدمه بطريقة الأقيسة اليونانية، وطبقاً لصورها وشروطها، نرى ابن تيمية لا يرفض ذلك وإنما يترك العقل وسجيته الاستدلالية دون قيود بأقيسة معينة على غرار ما تقيد به عقل الغزالي، ومن ثم فقد ذهب ابن تيمية إلى أن الميزانين الخمسة التي ذكرها الغزالي في (القسطناس المستقيم) هي منطق اليزانين بعينة غير عبارته، ولا يجوز لعقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله إليه هو منطق اليزانين، وذلك لوجه عدة:

الأول: أن الله تعالى أنزل الميزانين مع كعبه من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء قبل أن يخلق اليزانين. فمعلوم أن المنطق اليزانين وضعه أرسطر قبل المسيح - عليه السلام - بثمانية مئة فكيف كانت الأسماء المقدمة ترون بهما؟
الثاني: أن الأمة الإسلامية، مازالت ترون بالميزانين العقلية، ولم يعرف السلف بمنطق اليزانين هذا. ومعلوم أن كعب المنطق والفلسفة عربت في عهد المأمون.

الثالث: إنه مازال كثير من نظار المسلمين يعد أن ترجح المنطق اليزانيني

(١) الرد ص ٣٧٥

وعرفه يعتبره ويؤمنه. ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية (١).

وانتقد بعض الباحثين المعاصرين ادخال الغزالي المنطق في علم أصول الفقه، فذهب الدكتور النشار إلى أن: الميزان الأكبر - عند الغزالي - هو المقدمة الكبرى. والميزان الأصغر هو المقدمة الصغرى، والعمود هو الحد الأوسط بين المقدمتين، أما الميزانين الأخرى فقد استعار لها الغزالي أسماء من المنطق الأرسطي هي: التعادل، والتلازم، والتضاد (٢).

ولكن ابن تيمية ذكر أن الغزالي في أواخر مسنده قطع بأن كلام الفلاسفة لا يفيد علماً ولا يقيناً.. قال: "وأخر ما اشتغل به النظر في صحيح البخاري ومسلم ومات وهو مشغل بذلك" (٣)

يشير أحد المفكرين المعاصرين إلى موقف كل من الغزالي وابن تيمية من المنطق وصلتهما فيه. فيقول: "وإذا أحيل البحث إلى الامامين: الغزالي، وابن تيمية، فمن بين حجتين من صحيح المنطق، لا يستقيهما فيه سابق من المتقدمين أو المتأخرين، ومناقشتهما للمطلق تصحيح وتفتيح، وليست مناقشة هدم للأدس التي يقرم عليها، أو تفيد للأصول التي يرجح إليها، فهما يربطان إثبات احكاما على من يستورن تطبيق القياس والبرهان، ولا يربطان نكر القياس والبرهان في علم من علوم الدين أو الدنيا التي جاءت من اليونان أو نشأت بين المسلمين" (٤)

(١) ابن تيمية: الرد ص ٣٧٣-٣٧٤.

(٢) د. النشار: مناهج ص ١٣٦.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى الكبرى ج ٥ ص ٤٢.

(٤) عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية ص مصدر سابق.

هذا كلام صحيح في مجمله غير أننا نرى أن موازين القرآن ومواقفه من المنطق عامة من غير إحاطة وتطورات، حقا إنه انتهى إلى مآرج عليه ابن تيمية طرأ حياته وهو تقرير في المنطق الارسطي وبيان تناقضه مع الافيات الاسلامية.

ويرى ابن تيمية أن الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن هي من باب قياس الأولي، الذي ذكر في دلائل البرهينة والإلهية، والرحمانية. وعلم الله وقدرته، وإمكان المآد.

صورنا المميزان عقد ابن تيمية:

ويختصر، طريق الاستدلال اللذين أشرنا إليهما وهما: قياس الأولي وآيات الله تعالى، ذهب ابن تيمية إلى أنهما طريقا الأنبياء فقد استدلوا على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك القياس، استعملوا قياس الأولي، ولم يستعملوا قياس شئ. فما المقصود بهذين الطريقتين؟

١- قياس الأولي:

يعرفه ابن تيمية بأنه "ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالتبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه" (١). ومضمون هذا الدليل أن ما ثبت لغير الله من كمال لا ينقص فيه، فغيره له بطريق الأولي، وما تنزه عنه غيره من النقصان فتنزهه عنه بطريق الأولي (٢).

واستخدم السلف قياس الأولي - أرباعاً للقرآن - فاستدلوا به على أن الله

تعالى "له من صفات الكمال التي لا تنقص فيها أكمل مما علموه ثابتا لغيره، مع التفاروت الذي لا يضيئه العقل - فكما أن البدن خاسع بين الدات والذات فكذلك بين كمال وكمال - كما لا يضيئ التفاروت بين اطلاق والمخلوق" فكما الله أكبر وأعظم من كمال غيره.

٢- الاستدلال بالأيات:

في مستهل كلامه على هذا الطريق يفرق بين الآية وبين القياس، فالآية "هي العلامة، وهي الدليل الذي يستلزم عين الدلول، ولا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول" (١) فكما أن الشمس آية النهار "وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحرفا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة" (٢) فنفس العلم بطولع الشمس يوجب العلم بوجود النهار. ثم يذكر آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فيقول: "نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بهيمة، ولا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره.

وكذلك الآيات التي تتعلق بالرب تعالى: نفس العلم بها يوجب العلم بوجود الله تعالى، لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره. والعلم بكون هذا مستلزماً فلما هو جهة الدليل، فكل دليل في الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول. والعلم باستخدام المؤمنين للمؤمن المطلق أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة (٣). ثم يشير إلى أن القضايا الكلية

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٥١.

(٢) الاسراء: (١٢).

(٣) ابن تيمية: الرد ص ١٥١.

(١) د. النشر: ص ٢١٨.

(٢) ابن تيمية: الرد ص ١٥٠.

باستلزام المعين للمعين المطلوب - أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقي الذي ينتقل العقل فيه من حكم كلي عام إلى أحكام جزئية. إن طريق الفكر عند ابن تيمية - كما هو عند المتكلمين - هو استلزام الدليل للمدلول، أو هو استلزام معين لمعين. وإذا كان هناك علم كلي، فإنه ينشأ من العلم الجزئي، فيلزم عن وجود اخص وجود العام، كما يلزم من وجود هذا الانسان وجود الانسان ومن وجود هذا الانسان وجود الانسانية^(١) وحسب القول المشهور للامام الفخر الرازي: "تيمت الطرق الكلاسية والمناهج الفلسفية، فمما وجدتها تروى خيلاً أو تشفى خيلاً ووجدت أقرب الطرق القرآن^٢.

بعض الاشكال الاستدلالية في القرآن:

إذا كان الرازي قد أقر - أخيراً - بأن أقرب الطرق القرآن، فذلك لأن النهج القرآني علم "أهله أن يطالبوا الناس بالحق، لأنه أقامهم على سواء الخيرية. وجدير بصاحب اليقين أن يطالب خصمه به ويدعوه إليه، وعلى هذا درج سلف هذه الأمة الصالح، قالوا بالدليل، وطالبوا بالدليل، ونهوا عن الأخذ بشيء من غير دليل^(٣)

وقد تحدث القاضي عبد الجار في الجلد الرابع من الخيط في البرات،

وذكر في مبحث إحصاز القرآن "والتفق فيه أيضاً إستباط الأدلة التي توافق العقول، وموافقتها ما تضمنه لأحكام العقل على وجه يظهر ذوى العقول ويكرهم، فإن الله

(١) د. النشار: السابق ص.

(٢) الشيخ محمد حمده: تفسير المنار ج ٢ ص ٤٢٥.

إن لم تعلم معيبتها بالتعميل فإنها لا تعلم بغيره. فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذي هو الحد الأوسط. ثم يحل للملك بالقياس التالي:

كل	أ	هي	ب
وكل	ب	هي	ج
اذن كل	ج	هي	أ

ويقول: لابد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلي المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل. أي لابد أن يعرف كل فرد من أفراد (الجسم) يلزم كل فرد من أفراد (الباء)، وكل فرد من أفراد (الباء) يلزم كل فرد من أفراد (الألف). ويرى ابن تيمية - خلافاً للمناطقة في تحقيقهم صحة القياس - أن العلوم بلزوم (الجسم) المعين (الباء) المعين، و (الباء) المعين (الألف) المعين أقرب إلى الفطرة من طريق المناطقة (١).

وإذا كانت الآية تختلف اختلافاً جوهرياً عن القياس الأرضي فإنها تخالف أيضاً التعميل الأرضي (٢). يقول ابن تيمية إن دليل الآية هو: إستدلال جزئي على جزئي لتلازمهما وليس ذلك من قياس التعميل (٣).

ينتهي ابن تيمية إلى القول بأن: "العلم بكون هذا مستلزماً للمدلول" (٤) الدليل، فكل دليل في الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول (٤) وعلى ذلك يمكن القول مع المذكور النشار: إن "آية - وهي العلم

(١) ابن تيمية: الرد ص ١٥٦.

(٢) د. النشار: مناهج ص ٢١٧.

(٣) ابن تيمية: الرد ص ١٦٣.

(٤) السيوطي: صون المعلق ص

المأم^(١).

هناك إذن رب للعالم المجرودة والممكنة المجرود غير أن فرصون يتساءلون: "وما رب العالمين؟" (٢) "فمن ربكم يا موسى؟" (٣). قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى" (٤) أي الذي أعطى كل شيء صورته، وشكله الذي يخالف المنفعة المبرطة به المطابقة له كاليد للمطش، والرجل للمشي، واللسان للنطق، والعين للنظر، والأذن للسمع" (٥).

ويمكن وضع هذا الطراز على صورة القياس التالي:

١- الله قد أعطى كل شيء اطلق المناسب.

٢- وكل من أعطى كل شيء اطلق المناسب فهو رب العالمين.

٣- إذن الله هو رب العالمين.

وواضح غير الدليل في صورته القرآنية عن المطلقة لأنه في القرآن أتى بقضية واحدة وتركنا نستخرج منها الثانية والنتيجة بخلاف المنطق فإن نتيجته معلومة من المقدمتين بذكرهما.

وخلاصة هذا الدليل أن الاستدلال على موضوع المعرفة قد تم بالتعميم ثم البرهنة على ذلك بالتخصيص.

(١) التفسير الكبير الرازي ج ١ ص ٦ مصر ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م.

(٢) الشعراء: (٢٣).

(٣) طه: (٤٩).

(٤) طه: (٥٠).

(٥) الشوكاني: فتح القدير ج ٢ ص ٣٦٨ دار احياء التراث العربى.

ينته على المعاني التي يستخرجها المتكلمون بعبادة، ووجود، بالفاظ سهلة قليلة تحرى على معاني كثيرة" (١)

وإذا كان هذا كذلك فإن من العلماء من يقسم الاستدلال في القرآن إلى أنواع، منها: التعميم ثم التخصيص، والأقيسة الاصهارية، والتشثيل... ونحن هنا نعرض - باختصار - لبعض هذه الأنواع أو الأشكال.

أو لا: الاستدلال بالتعميم ثم التخصيص:

وهو من بين الأساليب التي استخدمها القرآن لإثبات بعض أضراره. والقصود به، أن يذكر مايراد إثباته من مضمون في شكل قضية عامة يبرهن عليها أولاً بصورة إجمالية، أو بدليل إجمالي، ثم تعرض لبيان جزئياتها ليرهن عليها بصورة تفصيلية إشارة إلى أن كل جزئي منها يؤدي إلى إثباتها، وأن مجموعها يصلح أن يكون دليلاً كلياً عليها.

ومثال ذلك في القرآن الكريم، الجلال الذي دار بين موسى عليه السلام وفرعون. قال موسى: "إني رسول من رب العالمين" (٢) ومضمون هذا القول، أفراد الله تعالى بالبرورية، وإبطال ربورية ما سواه، فالله هو رب العالمين، "والعالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، وهي على ثلاثة أقسام: المنجزات، والمفارقات، والصفات... بالاضافة إلى إمكان وجود عالم أخرى إذ ثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، فهو قادر بالدليل على أن يخلق ألف عالم خارج

(١) ابن الروزج: ترجيح أساليب القرآن ص ٢٢، ٢١.

(٢) الاحرف: (١٠٤).

والآية- التي معنا- هي من قبيل قياس الانحصار كما أشار الغزالي، ويمكن

وضعها على الصور الآتية:

١- إن آدم خلق من غير أب ولا أم.

٢- وعيسى خلق من غير أب.

٣- فلو كان عيسى إلهًا بسبب ذلك لكان آدم أولى بالألوهية، ولكن آدم ليس إلهًا ولا إلهًا باعتداف النصارى أنفسهم، فهيسى - أيضًا - ليس إلهًا لا إلهًا. (١)

إعتمد القرآن اختلف ليكون القياس منتجاً من خلال بعض أجزائه وبالتالى

فلا يمكن أن نعيده بأن شيئاً من النتيجة تضمنته المقدمات.

ثالثاً: الاستدلال بالأمثال:

يستدل المثل لإخراج مالا يعلم ببديهية العقل، إلى ما يعلم بالبديهية، وما لم

تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، ومالا قرأ له من الصفة إلى ماله قرة (٢) أو

هو عبارة عن قول في شيء يشبه قولاً في شيء آخر بينهما مشابهة ليعين أحدهما

الآخر، ويصوره (٣) ومن هنا نذكر أن المثل يستخدم كدليل.

قال ابن تيمية: "إن المثال يكشف الحال حتى في المعلومات بآخس

والبديهية" وقال الرازى "إنه يؤثر في النفس تأثير الدليل (٤)".

(١) الشيخ أبو زهرة: المعجزة الكبرى ص ٣٣٩.

(٢) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ج ١ ص ٤٨٦ اطلب بغير ط.

(٣) الرأغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن ص ٧٠٠ مصر.

(٤) التفسير الكبير ج ٢٥ ص ٦٩.

ثانياً: الإقيسة الضمالية:

وهي التي تختلف فيها إحدى المقدمات مع وجود ما يدل على الخلف،

يقول صاحب العقيدة الطحاوية "إن الطريقة الصحيحة في البيان أن تختلف إحدى

المقدمات وهي طريقة القرآن" (١).

وقال الغزالي: "إن القرآن مبادئ اختلف والاختلاف - أى في شكل الأقيسة -

واقراً قوله تعالى يرد على النصارى الذين يزعمون أن عيسى ابن الله، لأنه خلق من

غير أب (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن

فيكون" (٢).

وقال الشوكاني: "تنبيه عيسى بآدم في كونه مخلوقاً من غير أب كآدم

وجاء المشبه به أشد قرابة من المشبه، وأعظم خبثاً وأضراب أسلباً لأن آدم خلقه

من تراب، أى لم يكن له أب ولا أم" (٣).

وفي هذا المقام يقول الرازى: "وإذا جاز أن يخلق الله تعالى آدم من التراب

فلم لا يجوز أن يخلق عيسى من دم مريم؟ بل هو أقرب إلى العقل، فن تولد الطيران

من الدم الذى يجمع في رحم الأم أقرب من تولده من التراب اليابس" (٤).

وعلى العكس، فإذا كان المخلوق من غير أب مبرراً لاخذ عيسى إلهًا، فإولى

أن يكون المخلوق من غير أب ولا أم مبرراً لاخذ آدم إلهًا، وهذا مالا يقوله أحد.

فبطل بالاجابات والعكس أن يكون عيسى إلهًا وآدم قبله كذلك.

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٧٣ المكتب الإسلامى بدمشق.

(٢) آل عمران: (٥٩).

(٣) الشوكاني: فتح القدير ط ص ٣٤٦.

(٤) الرازى: التفسير الكبير ج ٨ ص ٧٨.

وهو الاسترجاع لما سلب، وهذا يمكن أن يقتر عليه من لا يخفى.

رابعاً: إبطال دعوى الخصم بإثبات نقيضها:

ومعناه قوله تعالى: "وما قدرُوا اللهَ حقَّ قدره، إذ قالُوا ما أنزلَ اللهُ على بشر من شيء، قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس فجعلوه قرأتين تبدوا فيها وتختفون كثيراً..." (١).

ادعى اليهود - لكي يبرروا رفضهم لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونزول القرآن - سلباً كلياً - ما أنزل الله كتاباً على بشر - فكذبهم الله تعالى بما يعرفون به وهو الإيجاب الجزئي المناقض للسلب الكلي، فيتهم يعرفون بالنزلة التي بين أيديهم ويفتخرون بها على العرب، بأنهم أصحاب كتاب، ومع ذلك يقولون "ما أنزل الله على بشر من شيء" وهذا تناقض في الحقيقة والواقع. ولا شك أن هذا مسلك من مسالك الإفحام والزام، فضلاً عن أنه منع للمعزى ونقض لها باعتبار أن صاحبها يعتقد بخلافها.

يخلص من هذا إلى أن القرآن الكريم قد استعمل كل الطرق اليبانية الممكنة والمصلحة إلى الإقناع والافتقار بإدراك الحق وقبوله. ومادكرناه قليل - جداً - من كثير.

ومن هذا كله اتضح لنا مدى تأثير تسمية بالاستدلال القرآني.

ويجمع هذا كله ما قيل من أن المثل يقترب "لتقريب الحقائق العليا ولتشبيه الغائب غير المحسوس بما يقربه من القريب المحسوس، ولم يصرح ألماني الكلية بالشاهد الجزئية والاستدلال بحال المحاضر على الغائب" (١).

ومن ذلك في القرآن، قوله تعالى: "يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له، إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو إجموعوا له، وإن يسلمهم الدياب شيئاً، لا يستقلوه منه، ضعف الطالب والمطلوب، ما قدرُوا اللهَ حقَّ قدره، إن الله لقوى عزيز" (٢).

والمثال (٣) المصنوع في الآية سبق كدليل على بطلان الرثية يقول الرازي: أعلم أنه سبحانه لا بين من قبل أنهم يعدون من دون الله ما لا حجة لهم فيه، ولا علم، ذكر في هذه الآية ما يدل على إبطال قرفهم.

والمنع "بما أن الأصنام يستعمل عليها أن تخلق ذباباً حال إجماعها، فكيف بها حال انفرادها، وكل من كانت تلك حاله، فهو غير مؤهل لأن يكون معبراً" (٤).

ولقد ع مسألة اخلق جانباً، فهم لا يقدرُون عليها، ولنفرض أن الدياب سلب من الآفة شيئاً، هل يقدرُون على إسترجاعه؟ وهذا من قبيل الافتراض الجدل. يقول الرازي "ترك أمر اخلق والايحاد وآتاكم فيما هو أسهل منه" (٤)

(١) أبو زهرة: السابق ص ٣٢٥.

(٢) الطح: (٧٣-٧٤).

(٣) قال الرازي: الذي جاء به ليس بمثله فكيف سواه مثله؟ ثم أجاب: لا كان المثل في الآخر نكته عجيبة غريبة جاز أن يسمى ما كان كذلك مثلاً. (أنظر: التفسير الكبير ج ٢ ص ٦٨).

(٤) الرازي: السابق ص ٦٨.

خاتمة عامة

إن اللحظة التاريخية التي عايشها الشرق الإسلامي في القرن السابع الهجري، ألزمت ابن تيمية المدعوة بالاحتجاج إلى الاعتصام بالسنة والدفاع عن المقتول وترجيحه على منطلق اليونان.

لقد بدا لنا أن ابن تيمية وطد العزم على أمرين أساسيين: الأول: التصدي للفلسفات الرافدة، صراحةً لعقيدة التوحيد ودفعاً لشبهة هذه الفلسفات. والثاني: بيان أن العقيدة وما انطوى عليها مما يبدو - للمعص - لا عقلانياً، هي عقلانية، وليست بحاجة إلى منطلق اليونان، كما أن رفض المنطق الأرسطي لا يعني رفض العقل، فالأول ليس الثاني، ولا العكس.

والمنطق المعنى بالنقد هنا، هو الذي تعلق به الفلاسفة الإسلاميين إلى حد أنه أصبح مدخلاً لهموهمهم، أي منطلق أرسطر، ظهر ذلك واضحاً في تأكيد ابن تيمية على أن جدوى المنطق ضئيلة في تقرير الحقائق، لأنه يزن الاستدلال ولا يشيء الاستدلال، فقيمه آلية صورية لا يوجد المادة، بل يزنها. ولما كان كذلك، فلا أحد من أهل الفكر ملزم باعتماده، إذ بالإمكان الوصول إلى الحقائق دونه.

ولقد تبين لنا من خلال هذا البحث، وبعد تجاوز الموان (١) أن الرجل لا يقول بإبطال عموم المنطق، وإنما نوع واحد فقط هو منطلق أرسطر القائم على النهج العلمي الأرنائي، القائم بدوره على الكيفيات وعلى استخدام العقل فيما لا

(١) نقصد عوائق كتيبه: "أرد على المعتنقين" و"نقض المنطق" حيث جاء الموان الثاني بصيغة التعميم.

المعاد، وغير ذلك من المطالب العالية السنية، والعالم الإلهي التي هي أشرف العلوم وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف، وإن كما لا لبس فيه من كمال علمها وقصدها جميعاً^(١)

وعلى هذا النص معنى ابن تيمية - وكما رأينا - مؤكداً صحة رأيه وجهها الانظار إلى الأصول العقلية في القرآن والحديث لبيان خفاها اللاتى في البرهنة على صحة كافة القضايا التي تعرض لبحثها. وأطلق يقتضيا الإشارة إلى أن ابن رشد سبقه إلى هذا الرأي، فقد حاول ابن رشد إثبات مطابقة الفلسفة للشريعة بكتابيه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال)، خير أننا كشفنا عن اختلاف المعنى المتعلق الذي يعنونه استدلال ابن تيمية عن آراء ابن رشد الشارح للفلسفة أرسطر، بينما كان ابن تيمية خصماً قوياً المراس لأرسطر لاسيما في بحثي الإلهيات والمنطق.

وبهذا يتضح أن ابن تيمية لا يعادى العقل، فقد رأى أن المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح، وحاول إثبات اليقين في العقل، وأن له القدرة على الإدراك والتمييز فيقول: "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل... فإما أن يجمع بينهما وهو محال، لأنه جمع بين اليقينيين. وإما أن يراد جميعاً وإما أن يقدم السمع وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه"^(٢) ولكن ابن تيمية يؤكد على عدة أمور منها:

١- أن العقل الذي هو أصل النقل، ليس أصلاً في ثبوته في نفس الأمر،

(١) ابن تيمية: السابق ج ١ ص ٥.

(٢) ابن تيمية: السابق ج ١ ص ٩.

يستخدم فيه إلا بقدر، حيث أنهم احتقروا المشاهدات، وانتهج التجريبي، وبرعوا - وخاصة الأفلاطونية المحدثة - إلى تصور الموجودات العليا، وقياسها على السفلى، ونحن نعرف أن أفلاطون حفر من شأن الحق واعتبر الإدراك الحسي ظناً لا يعمل الحقيقة، وخلق عالمًا مجرداً خيالياً، اعتبره هو الحقيقة وحدها.

كما أن نقد ابن تيمية للمنطق لم يقيم على أساس ديني فقط، بل على أساس عقلي أيضاً، فهو يمارع الدليل بالدليل، ويقاوم المنطق بمنطق أقوى. فلم يكن هذا ما فحسب، بل كان بناءً كذلك، أى أنه حاول أن يضع إلى جانب نقده للمنطق الأرسطي منطقاً إسلامياً.

في الجانب الفهمي نقد ابن تيمية المقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس، وفي الجانب الإنشائي عرض آراءه في الحد الإسلامي وفي صورة الاستدلال القرآنية.

سابق ابن تيمية آراءه النقدية مستمداً إلى الإسلام باعتباره ديناً وعقلاً. وكلاهما لا يحسم هذه القيرد الصناعية المكلفة التي يترسخ بها المنطق الأرسطي الذي يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية^(١).

بعد هذا كشف ابن تيمية عن منهج كله أصالة، وكله ابتكار، وابتداع لمنطق إسلامي، يتمثل في "الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن" أو مايسمى الله جل وعلا بالأمثلة الضرورية "ولقد خبرنا للناس في هذا القرآن من كل مثل"^(٢) وهي مذكورة في دلائل ربه وبيته وإليه ووحانيته وقلوبه وإمكان

(١) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المنقول ج ٣ ص ٧٢٤ تحقيق: محمد عبد الحليم

ومحمد ألقبي. القاهرة ١٩٥١ م.

(٢) التورم: (٧٧).

كما أنه ليس أصلاً في العلم بصفة النقل. فهناك كثير من الأشياء الثانية في النفس معلومة دون الحاجة إلى العقل، ومالا يعلم لا يكون لوجود له، فعدم العلم ليس علماً بالعدم.

٢- أن تقديم العقل ليس منطقاً، ولكن إذا كان قطعياً وانقل قطعياً.

٣- أن هذا التقديم للعقل لا نكرهه عقلاً - جوهراً قائماً بذاته كما عرفه الفلاسفة - وإنما لنكرهه قطعياً.

وفلما كله تبين لنا أن ابن تيمية ميز بين متيقين الأول وهو ما تجده عند أرسطر والفارابي وابن سينا وابن رشد. وقد جاء موقفه إزاءه موقف سلبى، لأنه منطبق نشأ في البيئة اليربانية وفي إطار لغتها، فهو منطق محلى، أسير بيئته ولغتها.

أما المنطق باعتبارها منطق العقل فإن موقفه إزاءه موقف إيجابى، وهو بهذا الموقف كان منطقياً من الطراز الأول، فقد قام بمحاولة لا نجد لها شبيهاً في تاريخ العمود الأوسط. يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق: "إن الدراسات المنطقية لم سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه في النقد بدل الشرح والتفصيل لكما بلغنا بها من الرقي مبلغاً عظيماً" (١) لقد كان يرجو أن يأتي بعده علماء يواصلون إبعاده، ولكن يبدو أن أمه قد تحقق على أيدي بعض الأوربيين.

لقد شارك ابن تيمية المفهوم على صورية المنطق ومحليه كثير من كبار الفلاسفة في العصر الحديث مثل: هوم، ومل، ودبوى وبرادلى. فضلاً عن بعض المفكرين العرب، فقد ذهب الدكتور حسن حنفي إلى القول بأن المنطق ظل حورياً خالصاً.. دون أن يصبح منطقاً للحقيقة" (٢).

(١) د. النشار: ساهج ص ٢١٩.

(٢) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستعراب ص ١٢٣.

فابن تيمية عندما هاجم الفلسفة عامة. والمنطق خاصة إنما هاجم المنطق الذى انتسب إلى الإسلام، وكعب بلغة العرب وهو لا يتعلل بالإسلام ولا العرب، لى حقيقة.

والذى صممه ابن تيمية إنما هو نقض التبعية الفكرية فهذه الفلسفة - كما حاول البرزالي ذلك من قبل - وفلما المنطق.

ولا يسمعنا هذا إلا أن نشير إلى روح المعارضة الإسلامية لفلسفة أرسطر، والتي أخذت تنمو وتوضح، وكانت معارضة تشمل كل كل جوانب الفكر العربى الإسلامى نفسه، وكانت معارضة فكرية نابغة من جوهر المجتمع العربى الإسلامى نفسه، وحقيقة مصاطبه وكانت امتداداً للفكر العربى الإسلامى نفسه منذ ينابيعه الأولى في الفقه والأصول والبحر والبلاغة، حتى شغل الفلسفة والفكر بصورة عامة" (١).

أما عن خصائص ونحزات الروح الإسلامية المعارضة، فيقول الدكتور عبد الرحمن بدوى: "... ولكن إذا كانت الروح الإسلامية اخاصة تكشف في هجرها على نتائج الروح اليربانية عن خصائصها ونحزاتها، فإنها تكشف عنها أيضاً فيما أخذت من التراث اليرباني، فحين نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليربانية اخاصة، وتعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مزجت بعناصر يربانية، فكأنها لم تأخذ إذن شيئاً مما ميز الروح اليربانية الحقيقية ويطبعها بطابعها اخاص، وإنما هى استعادت ما أحدثته معها الروح اليربانية" (٢).

فضلاً عما تتيهه، إذ تعجلى حركة العقل العربى الإسلامى بوضوح وتغير

(١) د. محمود أمين العالم: كتابات مصيرية ٢، ص ٦٦.

(٢) د. عبد الرحمن بدوى: التراث اليرباني في اخصارة الإسلامية ص. التصدير.

وأخيراً لا أود أن أجادل دفاعاً عن المنحى الأيسر في تناول المنطق، ولكني أود أن أقول: إن كثيراً من علماء المنطق يستخدم نقطة طيعة علم المنطق كبررير لوجهة النظر التي يرد أن يستشفها من وراء العمليات المنطقية أو لمنحى البحث الذي يود فرضه على مجالات المنطق، أو على عملياته وإنجازاته، بل إن "بياجيه" يقول بكل صراحة "لكل منطق مشغولات منطقية إضافية".

وتعقياً يقول الدكتور عبد الفتاح الديدي: "لاحيلة في أن يصطبغ العمل المنطقي أو البحث المنطقي بصبغة ما يجعله أقرب إلى طبيعة الفهم الخاص بالمنطق كعلم لدى الباحث المنطقي... إن علم المنطق لا يزال يتأثر فعلاً في عملياته ورموزه وفي مفهوماته وتصوراته بكل النظريات التي يكتسبها ويتبناها حتى علماء المنطق"^(١).

وعلى ذلك يحق لنا القول: إن ابن تيمية ليس بصدأ في الأولين ولا في الآخرين إذا هو هاجم هذا اللون من الفلسفة النظرية التجريدية.

وحسب لاسيء فهم آراء ابن تيمية، وحتى نضمن أن الصورية البحثية لن تقف عائقاً في سبيل تقدم الأبحاث المنطقية، أرى من واجب المنطقة المعاصرين وشباب الباحثين في المنطق خاصة والفلسفة عامة، الذين يرون في منطق أرسطر قمة العلم والمعرفة، أقول: يجب عليهم أن يهتموا بالدراسة التي تشمل بجانب المعارض أكثر من إهتمامهم بجانب الزيد، فلا بد أن يبرروا بوجهات النظر المعارضة ليكتشفوا الأخطاء الماثية من جهة، ولاكتشاف غيوب ومفترقات وجهة النظر المعارضة من ناحية أخرى.

(١) د. عبد الفتاح الديدي: الفلسفية المنطقية ص ١٨٢.

في الترجمة صوب الجبرني المنعص لا الكلي الجرد، وفي النزوع إلى الكمي التجريبي لا الكيني التجريبي، وفي الاحتفال بالواقعي الخموس لا النظري المعاني، وفي الاهتمام بالاستقراء أكثر منه بالقياس.

"فأول نقطة هامة تلاحظها في روح الثقافة الإسلامية هي أنها في سبيل الحصول على المعرفة، تجعل الخموس النهائي نصب عينها. وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الاسلام لم يمشا عن توافيق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني، بل راجع إلى صراع عقلي طويلاً.

"وهكذا قام النهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظري الجرد"^(١).

وهكذا يبدو أن البحث الفلسفي المعاصر في صالح فلسفة ابن تيمية المنطقية ومنهج التجريبي. يقول المستشرق الإنجليزي "هاميلتون جب": "إن تركيز الفكر العربي على الأحداث الفردية، جعل علماء المسلمين معذبين للعمق في النهج الاختياري العلمي أكثر من أسلافهم الاغريق والاسكندرانيين. إن الملاحظات المفصلة التي قام بها باحثوا الإسلام قد ساهمت بشكل ملموس في تقدم المعرفة العلمية، بل إنها المصدر الذي أعاد النهج التجريبي إلى أوربا في العصر الوسيط"^(٢).

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام ص ١٥٠-١٤٨.

(٢) جب: الاتجاهات الحديثة في الاسلام ص ٣٢.

ومع إختلافي التام مع ابن الصلاح في لقراءه إلا أني أوجه كلمة أخيرة إلى شباب الباحثين تبين النهج القويم - فيما نرى - في النظر في الفلسفة - تلك هي كلمة العلامة ابن خلدون: "فليكن الناظر فيها مستحراً جهده من معاطيها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإلتواء بالشرعيات، والأطلاح على التفسير والفقه، ولا يكن أحد عليها وهو خفل من علوم الله، فقل أن يسلم لذلك من معاطيها" (١).

وأخيراً:

أود أن يكون بحثنا هذا تهييد للنظر في مشكلة المنطق على أساس علمي مجرد. ولا أقول أنني أصبت في كل ما سلف لأنني آدمي وكل ابن آدم خطاء وخير الخطائين الترابون.

والله تعالى أسأل: الرفيق والسداد والرشاد.

الفهارس

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٥١٧.

١- فهرس المصادر والمراجع

- ١- ابراهيم الباجوري: حاشية الباجوري على السلم. اطلبي مصر ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.
- ٢- ابن تيمية: الرد على المنطقيين. دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ).
- ٣- ابن تيمية: الرد على المنطقيين. تحقيق عبد الصمد شرف الدين. بومباي ١٣٦٨هـ-١٩٤٩م.
- ٤- ابن تيمية: نقض المنطق. تحقيق محمد هزرة وسليمان الصبيح القاهرة ١٩٥١م.
- ٥- ابن تيمية: جهد القرينة في تجريد النصيحة. منشور ضمن كتاب صون المنطق والكلام. تحقيق د. علي سامي النشار ١٩٤٧م.
- ٦- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. طبع جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- ٧- ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى (رسالة القياس) المطبعة الشريفة ١٣٢٤هـ.
- ٨- ابن تيمية: مجموعة الفتاوى ج ٩ الرياض ١٣٨١م.

- إغاثة الهمهان. تحقيق حامد الفقي. دار
المعرفة بيروت.
لسان العرب. دار المعارف بمصر.
ترجيح اساليب القرآن على أساليب
اليران.
الاعتمد في أصول الفقه. نشر د. حسن
حنفي دمشق ١٩٦٥ م.
آداب البحث والمناظرة ١ مطبوعات
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
كتاب المختار. نشر سليمان السندي
جون استوارت مل (سلسلة نوايخ
الفكر العربي) دار المعارف بمصر.
الشامل في أصول الدين تحقيق د. علي
سامي النشار. الإسكندرية ١٩٦٩ م.
مقدمة في علم الاستغراب. الدار الفنية
بالقاهرة ١٩٩١ هـ - ١٩٩١ م.
المنطق الرضوي. القاهرة ١٩٥٦ ،
١٩٥١ .
- ١٨ - ابن القيم:
١٩ - ابن منظور:
٢٠ - ابن الرزير الصماني:
٢١ - أبو الحسن البصري:
٢٢ - أمين الشقيطي:
٢٣ - البغدادى (أبو البركات):
حيدر آباد البغدادى هبة الله بن
علي ابن الدكن ١٣٥٠ هـ .
ملكا البغدادى)
٢٤ - توفيق الطويل (الدكتور):
٢٥ - الخريني:
٢٦ - حسن حنفي (الدكتور):
٢٧ - زكي نجيب محمود (الدكتور):
١٩٥١ .

- التفريب طبع المنطق والمدخل إليه
بالألفاظ العامية والأطعمة الفقهية. تحقيق
د. احسان عباس مكتبة الحياة بيروت
١٩٥٩ م.
ملخص اتصال القياس والرأى
والاستحسان والتقليد والتعليل. تحقيق
سعيد الأفغاني دمشق ١٩٦٠ م.
فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة
والشرعية من الاتصال. دار المشرق
بيروت.
توفاة التوفاة. القاهرة ١٣٣١ هـ .
الإرشادات والتفهيمات (المنطق) تحقيق
د. سليمان دنيا ، ١٩٦٠ م القاهرة.
البرهان من منطق الشفاء. تحقيق د. عبد
الرحمن بدوى. القاهرة ١٩٥٤ م.
روضة الناظر وجنة الناظر (في أصول
الفقه بيروت ١٩٨٢ م.
مفتاح دار السعادة. دار نجد الرياض
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
اعلام الموقنين عن رب العالمين. دار
الجيل بيروت ١٩٧٣ .
- ٩ - ابن حزم:
١٠ - ابن حزم:
١١ - ابن رشد:
١٢ - ابن رشد:
١٣ - ابن سينا:
١٤ - ابن سينا:
١٥ - ابن قدامة:
١٦ - ابن القيم:
١٧ - ابن القيم:

- مناهج البحث عند مفكرى الإسلام.
دار المعارف بمصر ١٩٧٨ م.
- المنطق الصوري. الاسكندرية ١٣٧٥ هـ-١٩٥٥ م.
- المصادر الصورية. تهذيب الشيخ محمد عبده القاهرة ١٨٩٨ م.
- توافقت الفلاسفة. تحقيق وتقديم د. سليمان دينا ١٩٥٥ م.
- المنطق من الضلال. دار الاندلس بيروت ١٩٨٣ م. المستقصى الطبعة الاميرية.
- القاهرة ١٣٢٢ هـ.
- اجرام العوام عن علم الكلام. مصر ١٩٣٢.
- معيار العلم في فن المنطق. تهذيب د. علي برملحم مكتبة افلاطون بيروت ١٩٩٣ م.
- القطاس المستقيم تحقيق الاب فيكتور شلحت اليسوعي. بيروت، طبعة القاهرة ١٣٥٣ هـ.
- فيصل الفارقة بين الاسلام والزندقة. القاهرة ١٣٥٣ هـ.
- ٣٧- علي سامي النشار (الدكتور):
- ٣٨- علي سامي النشار (الدكتور):
- ٣٩- عمر بن مهلان السامري:
- ٤٠- الغزالي:
- ٤١- الغزالي:
- ٤٢- الغزالي:
- ٤٣- الغزالي:
- ٤٤- الغزالي:
- ٤٥- الغزالي:

- ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس. المركز لثقافي العربي الدار البيضاء ١٩٨٦ م بين ابن حزم: المنطق الارسطي. مجلة الترياد (مج ٢ ع ٣، ٤، ٥) ١٤٠٩ هـ.
- ذو الطحفة ١٤٠٩ هـ.
- صون المنطق والكلام. تحقيق د. النشار ١٩٤٧.
- الاتقان في علوم القرآن. اخطبى بمصر ١٣٧٠ هـ-١٩٥١ م.
- فتح القدير. دار احياء التراث العربي. التفكير فريضة اسلامية. دار افلاطون بالقاهرة.
- تحت دلائل النبوة. تحقيق د. عبد الكريم عثمان بيروت ١٩٦٦.
- ضوابط المعرفة واصول الاستدلال. دار القلم دمشق ١٤٠٨ هـ-١٩٨٨ م.
- الانفسانية المنطقية عند جبرن استيوارت مل. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥.
- ٢٨- سالم ياقوت (الدكتور):
- ٢٩- السيرطي:
- ٣٠- السيرطي:
- ٣١- الشوكاني:
- ٣٢- عباس محمود المقاد:
- ٣٣- عبد الجبار (المزلي):
- ٣٤- عبد الرحمن حبيكة:
- ٣٥- عبد الفلاح الديدي (الدكتور):
- ٣٦- عزمي اسلام (الدكتور):
- دراسات في المنطق مع نصوص مختارة. مطبوعات جامعة الكويت ١٩٨٥ م.

- ٥٧- محمد سعيد رمضان البرطى: كبرى الميقاتيات الكونية. دار الفكر بيروت ١٣٩٤ هـ.
- ٥٨- محمد عاطف العراقي (الدكتور): البرعة العقلية في فلسفة ابن رشد دار المعارف ١٩٨٤ م.
- ٥٩- محمد عاطف العراقي (الدكتور): فلاسفة المشرق دار المعارف ط ٧.
- ٦٠- محمد عبد الستار نصار (الدكتور): المدرسة السلفية وموقف رجائها من المنطق وعلم الكلام. دار الانصار بالقاهرة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- ٦١- محمد عبده: رسالة التوحيد. دار المعارف بمصر ١٩٧١ م.
- ٦٢- محمد عزيز نظمي (الدكتور): المنطق وأشكاله. مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية (بدون تاريخ).
- ٦٣- محمود فهمي زيدان (الدكتور): الاستقراء والمنهج العلمي. بترت ١٩٦٦ م.
- ٦٤- محمود ماضي (الدكتور): مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي. الأجل للمصرية، ١٩٩٠ م، منهج ابن القيم في أصول الدين. مكتبة الإيمان بالإسكندرية ١٩٨٩ هـ - ١٤١٠ م.
- ٦٥- مصطفى عبد الرزاق (الشيخ): تجديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة ١٩٥٩ م.

- ٤٦- المرآة: الاقتصاد في الاعتقاد. بيروت ١٩٦٩ م.
- ٤٧- الفارابي: إحصاء العلوم. تحقيق عثمان أمين القاهرة ١٩٣١ م.
- ٤٨- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير. مصر ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م.
- ٤٩- فخر الدين الرازي: محمل أفكار المتقدمين والمتأخرين. القاهرة ١٣٢٣ هـ.
- ٥٠- فخر الدين الرازي: باب الاشارات والتهيهات. تحقيق د. احمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦ م.
- ٥١- فهمي جدمان (الدكتور): أسس التقدم عند مفكرى الاسلام، دار الشروق ١٩٨٨ م.
- ٥٢- ماهر عبد القادر (الدكتور): المنطق ومناهج البحث. دار النهضة ١٩٨٥ هـ - ١٤٠٥ م.
- ٥٣- محمد أبو زهرة: ابن تيمية. القاهرة ١٩٧٢ م.
- ٥٤- محمد أبو زهرة: المصنوعة الكبرى. دار الفكر العربي بيروت
- ٥٥- محمد أحمد المدوى: آيات الله في الافاق. مفسر الطبعة الاولى
- ٥٦- محمد إقبال (الدكتور): تجديد التفكير الدينى في الاسلام.

"كتب مترجمة إلى العربية"

١- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د. محمد

فحسي الشبيطي، افنية المصرية العامة
للكتاب ١٩٧٧ م.

٢- جون ديوي: المنطق، نظرية البحث. ترجمة وتعليق د.

زكي نجيب محمود دار المعارف
بمصر ١٩٦٠ م.

٣- دي برز: تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة د.

محمد عبد الهادي ابو ريده. ١٩٤٨ م.
المنطق. ترجمة د. جلال محمد موسى دار

الكتاب المصري ١٩٧٦ م.

العزالي رفي سيل موسوعة فلسفية).
مكتبة المطال بيروت.

٦- مصطفى غالب (الدكتور):

٢- فهرس بالموضوعات

الموضوع

الصفحة

٣	تقديم الاستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي
٤	مقدمة

الفصل الأول: تهيئة

مكانة المنطق في البيئة الإسلامية

١٠	- ابن حزم
١٥	- الغزالي
١٨	- ابن الصلاح
٢٤	- ابن القيم
٢٥	- ابن الورزير الصنعاني
٢٧	- السيوطي
٢٨	- ابن تيمية: تقديم عنه ومبججه.
٢٩	- حركة الترجمة والموقف منها.
٣١	- الموقف العام من المنطق الأرسطي.
٣٤	- موقف بعض الأوربيين الحديثين.
٣٩	

- تمهيد.

١٢١

- الموقف الأول: القياس لا يفيد العلم إلا بأمور كلية.

١٢١

- الموقف الثاني: الحقيقة المعبرة في كل دليل هي اللزوم.

١٢٢

- الموقف الثالث: توقف صحة القياس على المادة.

١٢٤

- الموقف الرابع: التلازم والتقسيم (ضد ابن تيمية).

١٢٥

- الموقف الخامس: رد حصر الأدلة في ستة أشكال.

١٣١

- الموقف السادس: الاستدلال بالكليات على أفرادها.

١٣٣

- الموقف السابع: التصور العام للحد الأوسط يقضي عن القياس المنطقي.

١٣٤

- الموقف الثامن: من القضايا الكلية ما يعلم بغير القياس.

١٣٦

- الموقف التاسع: كل قياس يمكن رده إلى القياس الاقتراضي.

١٣٩

- تنفيذ تعريفهم بين الأوليات والمشهورات:

١٤١

* وقفة مع أنواع القضايا.

* الفرق بين الأوليات والمشهورات.

* رأى ابن تيمية في الأوليات والمشهورات.

١٥١

- خاتمة.

الفصل الرابع: ملامح المنهج التجريبي عند ابن تيمية

١٥٤ الجانب الانشائي لنقد ابن تيمية للطرق الاستدلالية المنطقية

١٥٥ - تمهيد: تعريف المنهج التجريبي أو الاستقرائي.

الفصل الثاني

مشكلاتية الحد المنطقي

- تمهيد

- البحث الأول : نقد قرفهم: التصور لا يتناول إلا بالحد.

- البحث الثاني : نقد قرفهم: الحد يفيد العلم بالتصورات.

الفصل الثالث

مشكلاتية القياس المنطقي

- تمهيد: تعريفات.

* البحث الأول: المقام السلسلي في الأقيسة والتصديقات.

"نقد قرفهم: إن التصديقات لا تحال إلا بالقياس"

- نقد ضرورة القضية الكلية المرجحة في القياس.

* القضية الكلية وقياس التمثيل.

* القضية الجزئية بين:

ابن تيمية، ومل، وجبوري، وكينز، وبرادلي.

- نقد الحد الأوسط في ضوء نسبية:

البدهي والنظري من التصديقات.

- نقد اشتراط مقدمتين في القياس: موقف مل وبرادلي.

* البحث الثاني: المقام الإيجابي في الأقيسة والتصديقات.

"نقد قرفهم: إن القياس يفيد العلم بالتصديقات"

- ١٥٧ - المبحث الأول: بين قياس الشمول وقياس التمثيل.
- ١٧٦ - المبحث الثاني : اليقنيات بين المطلقين وابن تيمية.
- ٢٠٤ - المبحث الثالث: طريقة ابن تيمية في الاستدلال
وأثر الاستدلال القرآني.
- ٢٢٤ * خاتمة عامة.
- ٢٣٣ * فهرس بأهم المصادر والمراجع.
- ٢٤٢ * فهرس بالموضوعات.

رقم الإيداع : ٩٦/١٧٠١
التسجيل الدولي : 3 - 095 - 977.253

